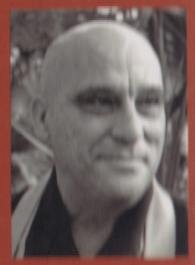
El *Shōbōgenzō* es la obra mayor del maestro zen japonés Eihei Dōgen. Está considerada una de las grandes obras de la literatura religiosa y filosófica, no sólo de Japón, sino de todos los tiempos.

La obra, escrita originalmente en japonés medieval, fue redactada a lo largo de veintitrés años. Constituye un excelente resumen de la cultura budista chan de China que Dōgen conoció durante su viaje de peregrinación por los monasterios chinos de la dinastía Song, presentado con la sensibilidad e idiosincrasia propia de un espíritu japonés cultivado como el suyo.

La presente traducción al español es virtualmente una restauración, ya que se ha basado en al menos ocho traducciones al inglés y al francés, y supone el trabajo de un equipo de traductores dirigidos por el maestro zen Dokushō Villalba a lo largo de veinticinco años.

Eihei Dōgen (1200-1254) fue quien llevó la escuela budista Sōtō Zen desde China a Japón. Su pensamiento y visión siguen asombrando tanto en Occidente como en Japón.



Dokushō Villalba es monje zen, discípulo de Taisen Deshimaru y de Shuyu Narita. Fundador de la Comunidad Budista Sōtō Zen española y del monasterio Zen Luz Serena. Ha traducido numerosas obras clásicas del Zen.

www.editorialkairos.com

9 788499 884653

Clásicos

DŌGEN

SHŌBŌGENZŌ

Kairós

EIHEI DŌGEN

SHŌBŌGENZŌ

La preciosa visión del Dharma verdadero

正法眼藏

Traducción anotada de
Dokushō Villalba

Kairós

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Maestro Keizan
DENKÔROKU
Crónicas de la transmisión de la luz

El *Denkôroku* examina la herencia de la iluminación del Buda transmitida durante generaciones a través de los sucesivos maestros del Dharma. Escrito por Keizan Zenji, una figura fundamental de la tradición Zen japonesa, comparable sólo al gran maestro Dogen, su importancia como documento histórico y religioso es incuestionable. El *Denkôroku* atestigua nuestra capacidad de despertar a una vida de libertad, sabiduría y compasión.

Yoka Daishi
EL CANTO DEL INMEDIATO SATORI
Traducido y comentado por
Taisen Deshimaru Roshi

Yoka (siglo VIII) fue discípulo de Huineng, el sexto patriarca del Chan (Zen) en China. Escribió un breve compendio del Zen en 78 poemas, el Shodoka, que el maestro Taisen Deshimaru ha traducido y comentado profusamente para el lector y practicante occidental. Se trata de uno de los cuatro textos canónicos de la escuela Soto Zen, una pieza de una actualidad asombrosa.

MAJJHIMA-NIKÂYA
Los sermones medios del Buddha
Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea

Fascinante selección de discursos y sermones del Buda extraída del Majjhima-Nikâya. La traducción ha sido realizada directamente del pali por los mejores especialistas en la materia. La obra arroja una penetrante luz sobre varios de los temas básicos del budismo: la meditación vipassana, la doctrina del no-Yo o el comportamiento ético.

正法眼藏
SHŌBŌGENZŌ

Eihei Dōgen

正法眼藏
SHŌBŌGENZŌ

La preciosa visión del Dharma verdadero

Traducción anotada de Dokushō Villalba

editorial Kairós

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

GOBIERNO DE ESPAÑA | MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE

© 2015 by Dokushō Villalba
© de la edición en castellano:
2015 by Editorial Kairós, S. A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

Primera edición: Noviembre 2015
ISBN: 978-84-9988-465-3
Depósito legal: B 19.226-2015

Fotocomposición: Moelmo, SCP. Girona, 53. 08009 Barcelona
Tipografía: Times, cuerpo 11, interlineado 12,8
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente, y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un «libro amigo de los bosques».

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

SUMARIO

Prefacio 7
Abreviaturas 10

PARTE I: Introducción
La época de Dōgen. 13
La vida de Dōgen 19
Principales obras de Dōgen 33
Shōbōgenzō 37
Acerca del título 37
Origen de la expresión *Shōbōgenzō* 43
Los dos *Shōbōgenzō de Dōgen* 46
Producción del *Shōbōgenzō* 50
Manuscritos. 53
Las ocho colecciones del *Shōbōgenzō* 54
Ediciones modernas del *Shōbōgenzō* 61
Principales ediciones del *Shōbōgenzō* en lenguas occidentales 62
Ediciones del *Shōbōgenzō* en español 63
Sobre la presente traducción 64
Agradecimientos 67

PARTE II: *Shōbōgenzō* (traducción anotada)
Makahannya haramitsu 71
Genjōkōan. 81
Ikka myōju 91
Soku shin ze butsu 103

Raihai toku zui 115
Keisei sanshoku 139
Uji 157
Sansuikyō 173
Kokyō 191
Busshō 221
Inmo 273
Kaiin zanmai 287
Kōmyō 307
Shin jin gaku dō 319
Dōtoku 337
Zenki 347
Kūge 353
Sangai yuishin 375
Mitsugo 387
Shōji 399
Hachi dainin gaku 403

PARTE III: Anexos

Breve cronología de Dōgen 415
Maestros Chan chinos 417
Lugares Chan/Zen en China 419
Lugares Dōgen en Japón 420
Contenido de las compilaciones 421
Esquema de las compilaciones 440
El *Shōbōgenzō* por épocas y años 441
Ediciones modernas del *Shōbōgenzō* en japonés ... 446

Bibliografía en inglés 449

PREFACIO

El *Shōbōgenzō, la preciosa visión del Dharma verdadero*, es la obra mayor del maestro zen japonés Eihei Dōgen (1200-1254), realizada a lo largo de 23 años y en siete lugares diferentes. Sin lugar a dudas, se trata una de las grandes obras de la literatura religiosa y filosófica universal, no solo del Japón medieval, sino de todos los tiempos.

Es para mí motivo de gran alegría la edición en nuestro idioma de este volumen que recoge 21 capítulos, después de haber pasado muchos años estudiándolos y trabajando en su traducción. Lamentablemente, no tenía los conocimientos del japonés moderno que me hubieran permitido traducirlos del original. He tenido que recurrir a traducciones al francés y al inglés, y a algunas en italiano. Sería muy deseable que en un futuro cercano alguna persona comprometida con la práctica del *Buddhadharma* transmitido por la tradición Soto Zen –y con suficientes conocimientos del japonés moderno– pudiera traducir directamente el *Shōbōgenzō* (*SBGZ*) del japonés al español. Mientras tanto, sirva este intento humilde y tenaz.

El *SBGZ* no es un texto que pueda ser comprendido solamente con el intelecto. Si bien la comprensión intelectual y el dominio del lenguaje son herramientas imprescindibles para acercarse a sus enseñanzas, la *preciosa visión* es, sobre todo, fruto de la práctica vital de la meditación zen, llamada zazen. Zazen es el corazón del *Buddhadharma*, el corazón del Zen, el corazón de Dōgen y la planta viviente que florece en su *preciosa visión*. Como Dōgen mismo afirma en el capí-

tulo «Shinjin gakudō», «El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente»:

> «A veces se estudia la Vía abandonando la mente; a veces se la estudia teniendo en cuenta la mente. Sea como sea, estudia la Vía con el no-pensamiento y estúdiala con el pensamiento».

Estudiado y comprendido con una mente intelectual penetrante, el *Shōbōgenzō* puede ofrecer, sin duda, una profundidad inaudita. Aun así, esta no sería más que una visión bidimensional. La verdadera dimensión tridimensional, o incluso pluridimensional, solo aparece cuando la actividad de la mente intelectual cesa, dando paso a la no mente o al no pensamiento, de la misma forma que la visión bidimensional da paso a la profundidad tridimensional cuando los ojos se relajan en la visión estereoscópica.

La *preciosa visión* de Dōgen no es un tratado filosófico, sino la expresión viva de una profunda experiencia espiritual que tiene su origen en la práctica de zazen:

> «Abandona, pues, la comprensión intelectual. Deja de correr detrás de las palabras y de seguirlas al pie de la letra. Aprende a dirigir tu luz hacia tu interior para iluminar tu verdadera naturaleza. Tu cuerpo y tu mente desaparecerán por ellos mismos, y tu rostro original aparecerá».[1]

Y también:

1 *Fukanzazengi* (j), o «Principios universales de la práctica de zazen», una de las primeras obras del maestro Dōgen.

> «El zazen del que yo hablo no es una técnica de meditación. Es la Puerta de la Paz y de la Felicidad. Es el Despertar Perfecto. Zazen es la manifestación de la Realidad Última. Las trampas y las redes del intelecto no pueden atraparlo».[2]

Solo cuando se estudia el *SBGZ* con la mente y con la no mente, con el pensamiento y con el no pensamiento... a través de la práctica de la meditación zazen,

> «La cámara del tesoro se abrirá por ella misma de par en par».[3]

DOKUSHŌ VILLALBA,
En el monasterio Zen de la Luz Serena,
otoño 2014

2 Ídem.
3 Frase final del mismo texto.

ABREVIATURAS

SBGZ:	*Shōbōgenzō*
S-*SBGZ*:	*Shinji Shōbōgenzō*
K-*SBGZ*:	*Kana Shōbōgenzō*
KDR:	*Keitoku-dento-roku*
BHD-Zen:	*Budismo: Historia y Doctrina. Vol. 3: Zen*
DKR:	*Denkōroku*

(s) Términos sánscritos.
(c) Términos chinos.
(j) Términos japoneses.
(p) Términos palis.

Para la transcripción de los nombres y términos japoneses, hemos seguido el sistema Hepburn; en el caso del sánscrito, el Alfabeto Internacional de Transliteración Sánscrita (AITS o IAST, en inglés), y para el chino, el sistema de transcripción fonética pinyin.

PARTE I

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

La época de Dōgen

El budismo fue introducido en Japón a lo largo de cuatro eras que abarcaron casi 800 años: Asuka (593-710), Nara (710-794), Heian (794-1185) y Kamakura (1185-1333).

En el año 552, unos monjes coreanos llevaron por primera vez a Japón una estatua del Buddha y unos *sūtras*. Reinaba la emperatriz Suikō (592-628). Dado que el budismo entró en Japón junto con un nuevo sistema de escritura e importantes innovaciones tecnológicas provenientes de una gran civilización, recibió rápidamente el patronazgo imperial y se extendió por el país. El nombramiento como regente del príncipe Shōtoku Taishi (574-622) marcó el inicio de la era Asuka, en el 593. Shōtoku fue un emperador benevolente y generoso que unificó el país dándole su primera Constitución, inspirada en los principios budistas de bondad, armonía y justicia. El príncipe regente era un ardiente partidario de la protección de Hotoke butsu, nombre con el que se conocería al Buddha en Japón. El príncipe Shōtoku era particularmente devoto del *Sūtra de Vimalakīrti*,[4] objeto de la devoción del emperador y uno de los primeros *sūtras* budistas que se popularizaron entre las clases cultas.

4 Destaca entre los grandes *sūtras* del budismo Mahāyāna y es propiamente conocido como el *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*. Publicado en Miraguano Ediciones, como *Las enseñanzas de Vimalakīrti*, traducción de Dokushō Villalba.

En la era Nara, la capital de Japón fue trasladada a la ciudad homónima. La nueva capital de Japón imitó el patrón urbanístico de la capital china Chan'an. En Nara construyeron el monasterio Tōdaiji. En él se erigió una enorme estatua del Buddha, manifestación del esfuerzo liderado por la corte imperial para crear una sociedad basada en la Luz Infinita del Buddha descrita en el *Avataṃsaka Sūtra.*[5]

En esta era vivió el eminente monje budista japonés Doshō (628-670), considerado uno de los fundadores del budismo en Japón. Estudió en China con el famoso maestro Xuan Tsang, que había peregrinado hasta la India, y de quien recibió los fundamentos de la escuela Yogāçāra. Tras su regreso a China, vivió en el monasterio Gangō-ji en Nara, donde abrió la primera sala de meditación Zen de Japón. En esta época fueron introducidas en Japón las escuelas chinas Sanlouen,[6] Huanyen[7] y Nanzanliu,[8] y se produjo la llegada del primer monje budista zen chino, llamado Daoxuan (702-760), quien trajo consigo las enseñanzas de las escuelas Tiantai,[9] Nanzanliu y

5 *Avataṃsaka sūtra* (s), *Kegon kyō* (j). «El *sūtra* de la Guirnalda Florida».

6 Sanlouen (c), Sanroshū (j), basada en los Tres Tratados: 1) El *Madhyamika-kārikā śāstra* (s), *Churon* (j), 2) el *Dvadashanikāya-śāstra* (s), *Jūnimonron* (j), ambas obras de Nāgārjuna, y 3) *el Shasta Shastra* (s), *Hyakuron* (j), de Aryadeva, uno de los principales discípulos de Nāgārjuna. Los tres tratados pertenecían a la escuela *Madhyamika* (s).

7 Kegon (j). Fue fundada en China por Fazang (c), Genju Daichi (j), 643-712, e introducida en Japón por Shinjō en el 740.

8 Ritsu-shu (j), o escuela del Vinaya, fundada por Daoxuan (c), Dōsen (j) e introducida en Japón por su discípulo Ganjin (j) en el 754.

9 Fue fundada en Japón por Saichō, también conocido como Dengyō Daishi (767-822). En el 804 viaja a China. Un año después regresa con 230 libros de la escuela china Tiantai y la escuela Mikkyō (budismo esotérico). Dengyō Daichi fue el primero que transmitió los Preceptos del *bodhisattva* en Japón. Fundó su escuela en el monte Hiei. A pesar de estar inspirada en la escuela china de su mismo nombre, es muy diferente. Se convertiría en la principal escuela budista de Japón, hasta su declinación en el siglo XIII.

Huayen.[10] Había estudiado bajo la dirección de Shongshan Puji (651-739) de la escuela Zen del Norte. Enseñó la práctica de la meditación Zen al monje japonés Gyōhyō (722-797), quien a su vez la transmitió a Saichō, mejor conocido como Dengyō Daishi (767-822), el fundador de la escuela Tendai japonesa.

En el siglo VIII, la capital fue de nuevo trasladada a la ciudad de Heian, al norte de Nara, también cerca de Kyoto. Su planificación se realizó a una escala mayor que la de su antecesora, dando lugar a una cultura altamente refinada, aunque restringida a la corte. En aquel momento se incrementó el comercio con China, y la fluidez en las vías marítimas hizo posible que muchos monjes budistas japoneses viajaran a la China de los Tang, que emergía entonces como un floreciente imperio.

La implantación del Zen en Japón fue llevada a cabo de forma más amplia durante este periodo. El monje Ikong[11] visitó el país por invitación de la emperatriz Tachibana Kachiko. Sin embargo, estos esfuerzos de implantación del Zen chino no tuvieron éxito duradero, ya que, incluso durante el periodo Heian, las dos escuelas más poderosas, la Tendai y la Shingon,[12] al ejercer su hegemonía, hicieron que la meditación fuera desplazada a un segundo plano por la excesiva especu-

10 Escuela de budismo china, Huayen (c), Kegon (j), fundada en la dinastía Tang e introducida en Japón en el siglo VIII. Generada en torno al *Avataṃsaka sūtra*. Tiantai (c), Tendai (j).

11 Ikong (c), Giku (j), un discípulo de Yanguan Q'ian (c), Enkan Seian (j), 750-842, de la línea de Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j).

12 La escuela Shingon es una de las principales dentro del budismo japonés y la más importante entre las esotéricas o tántricas fuera de la India o del Tíbet. La palabra *shingon* es la pronunciación japonesa del término chino *chen-yen*, que a su vez es la representación de la palabra sánscrita *mantra*. Fue fundada en Japón por Kōbō Daishi (Kūkai) (774-835), quien estudió en China bajo la dirección de Houei-kouo, discípulo de Amoghavajra.

lación filosófica y los ritos de carácter mágico. En el transcurso de los tres siglos mencionados, el Zen permaneció ciertamente inactivo en Japón.

A lo largo de estas tres eras, el budismo se asimiló al sintoismo autóctono. El *Shintō* era una amalgama de creencias animistas, mitos fundacionales y ritos ancestrales, centrados en la adoración de fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, impidió la expansión de otras tradiciones. Lo que hoy conocemos como sintoismo vino a surgir, realmente, en el período medieval, cuando algunos monjes Tendai crearon toda una cosmología y mitología a partir de los dioses locales. El budismo integró así el sintoismo y se convirtió en una parte indispensable de la vida diaria. Dado que los monasterios eran construidos y mantenidos por la corte imperial, los maestros budistas compitieron entre sí para ganarse el favor del emperador, ofreciendo, como contrapartida, una amplia variedad de oraciones mágicas y ritos propiciatorios para la prosperidad del país.

El final de la era Heian estuvo marcado por los enfrentamientos entre el clan Taira, al oeste, y el clan Minamoto, al este. Ambos clanes se alternaban como ejércitos imperiales. Kiyomori Taira fue el primero en convertirse en un poderoso regente militar al servicio del emperador. Más tarde, Yoshitomo Minamoto derrotó a los ejércitos Taira y se proclamó *shogun*. Estableció su gobierno en la ciudad de Kamakura en el 1885, instaurando así el comienzo de la era homónima.

El budismo en la era Kamakura (1185-1333)

La renovación del budismo en Japón se inició con la llegada del periodo Kamakura (1185-1333), ya que surgieron nuevas instituciones que afrontaron con atrevimiento la empresa.

Las viejas escuelas Hosso, Kegon, Tendai y Shingon habían establecido posiciones de poder, difundiendo doctrinas difíciles e incomprensibles para muchas personas, y que además daban excesiva importancia a la práctica de ritos esotéricos. Sin embargo, los maestros Hōnen (1133-1212) y Shinran (1173-1262), fundadores de la escuela Amida japonesa (Tierra Pura), predicaron un mensaje fácilmente comprensible para las masas. Sus enseñanzas hablaban de un Buddha cercano a todos, lleno de luz, y que generaba naturalmente en sus seguidores una gran compasión. Por otra parte, Nichiren (1222-1282) también caló en el pueblo gracias a su predicación del *Sūtra del Loto* (*Myōhōrengekyō*).[13] Por todo ello, desde la mitad del s. XII, observamos que se produjo un intercambio regular de monjes chino-japoneses a través de los cuales el Zen hizo su entrada en Japón.

Desde el punto de vista político, el período que ahora nos ocupa, el Kamakura, se inicia con la caída de la familia de los Fujiwara. El enfrentamiento de dos grandes casas militares, la de los Taira y la de los Minamoto, terminó con la victoria de los segundos. Su representante, Minamoto Yoritomo, recibió del emperador el título y la potestad de *shogun*. El *shogun* era el jefe del ejército imperial, y ostentaba así el poder efectivo. Se pensó que un cambio de lugar de la capi-

13 Actualmente solo existen tres de las seis traducciones al chino del *Sūtra del Loto*: 1) *El Sūtra del loto de la ley correcta*, el cual fue traducido por Dharmaraksha en el 286 d.C., y está compuesto de 10 volúmenes y 27 capítulos; 2) *El Sūtra del loto de la ley maravillosa*, traducido por Kumarajiva en el 406 d.C., compuesto de 8 volúmenes y 28 capítulos. Es esta traducción la que siguen las diferentes escuelas Nichiren. Esto se debe a que esta versión ha sido la más popular en China y Japón y, al hablar del *Sūtra del loto*, generalmente nos referimos a la traducción de Kumarajiva, y 3) *El Sūtra del loto suplemento de la ley maravillosa*, traducido por Dharmagupta y Jñānagupta en el 601 d.C., está compuesto por 7 volúmenes y 27 capítulos.

tal administrativa sería beneficioso. La ciudad elegida fue Kamakura, una pequeña villa costera que dio nombre al período. Es entonces, cuando por primera vez encontramos una separación entre el mundo aristocrático de la corte (reunida en torno al emperador) y el mundo del guerrero (congregado alrededor del *shogun*). Este cambio no se produce rápidamente, sino que se va asentando de manera paulatina. Esta alteración de la estructura política abrió un nuevo camino en la historia japonesa, marcando el paso del Japón clásico al Japón medieval.

Al reanudarse los contactos con el continente, se dejaron sentir en el país las poderosas influencias culturales procedentes de Corea y las dinastías chinas Song, Yuan y Ming, un proceso que continuó en los períodos siguientes.

A diferencia de lo acontecido en períodos anteriores, en los que la actividad cultural se concentraba en el ámbito de la corte y en los templos budistas, a partir del período Kamakura cambiará el objetivo de los intereses culturales. Tanto cortesanos, guerreros, monjes, mercaderes como gentes del pueblo tuvieron la oportunidad de estar más cerca de las distintas expresiones artísticas y religiosas.

Tres fueron las escuelas introducidas en Japón desde China en esta era:

- EI Amidismo o escuela de la Tierra Pura. Ya desde el siglo IX, bajo el impulso de monjes itinerantes pertenecientes a otras escuelas, apareció en Japón el interés por la Tierra Pura y por la práctica del *nembutsu* o repetición del nombre de Amitabha. Pero habrá que esperar a Hōnen (1133-1212) para que aparezca una verdadera escuela de la Tierra Pura, *Jodo shu* (j) Esta difiere de la escuela china, puesto que excluye las demás doctrinas y prácticas. Su discípulo Shinran (1173-1263) reformó el trabajo de su maestro y creó, sin pretenderlo, la «Verdadera Escuela de la Tierra Pura», Jōdo Shinshū (j).
- La escuela Nichiren fue fundada por el maestro Nichiren (1222-1282). Está basada en la recitación y en el estudio del *Sūtra del Loto*.
- La escuela Zen fue introducida en Japón por Myōan Eisai[14] (1141-1215) y por Eihei Dōgen (1200-1253).

La vida de Dōgen

La primera obra biográfica sobre Dōgen fue escrita por Keizan Jōkin, sucesor de Gikai, uno de los discípulos más importantes del maestro. Keizan dedica a Dōgen el capítulo 52 de su obra *Crónicas de la transmisión de la luz*,[15] que escribió 47 años después de la muerte de Dōgen.

Otras tres biografías tempranas de Dōgen, todas ellas escritas más de un siglo después de su muerte, son también fuentes importantes para reconstruir su vida. Se trata de *Biografías de los tres primeros ancestros de Eiheiji*,[16] que ya existía durante la era Oei;[17] *Biografía del primer ancestro, maestro y sacerdote Dōgen*,[18] publicada en 1673; y *Biografía de Dōgen, fundador de Eiheiji*.[19]

La trayectoria vital de Dōgen suele ser esquematizada en cinco etapas: infancia y juventud; entrada en el budismo y pri-

14 Estudió el chan en China bajo la dirección del maestro Zen Xuan Huaichang (c), del linaje Huanglong (c), Yogi (j).
15 *Denkōroku* (j), *Crónicas de la transmisión de la Luz*, traducción de David González Raga y Fernando Mora, publicado por Kairós.
16 *Eihei-ji Sansō Gyōgo-ki* (j), de autor desconocido.
17 1394-1428.
18 *Shosho Dōgen Zenji Osho Gyoroku* (j), de autor desconocido.
19 *Eihei Kaisan Gyojo Kenzei-ki* (j), escrita por Kenzei (1415-1474).

meros estudios; viaje a China; vuelta al Japón, y, finalmente, construcción del templo Eihei-ji y fallecimiento.

Infancia y juventud

Eihei Dōgen nació el 2 de enero del año 1200 en Kyoto, capital imperial de Japón durante más de 400 años. Se crió en el seno de una familia aristocrática, la familia Koga. La identidad de sus padres es incierta. El mismo Dōgen fue bastante reservado sobre sus orígenes familiares, solo dos menciones aparecen en su *Eihei-Kōroku*.[20] Siguiendo sus indicaciones, su supuesto padre adoptivo fue Minamoto Michichika, ministro del Interior. Sin embargo, los historiadores actuales del Sōtō Zen consideran que es más convincente identificar a Michimoto Minamoto (1171-1227) como el padre adoptivo de Dōgen. Michimoto fue un distinguido poeta, conocido por su edición del *Shin kokin shu*, una antología de poemas tradicionales japoneses. Dōgen recibió, según todos los indicios, una delicada educación en literatura china y poesía japonesa. Él mismo dice: «cuando era joven, me encantaba estudiar literatura, aunque no estuviera conectada directamente con el budismo».[21]

Su madre, Matsudono Ishi, pertenecía al antiguo clan de los Fujiwara, que por aquella época era muy influyente en la corte. Pasó su primera infancia entregado a la lectura de los

20 *Eihei-Kōroku* (j), *Crónicas ampliadas de Eihei* es una colección de las últimas enseñanzas de Dōgen. Incluye breves discursos formales para la educación de los monjes en el monasterio Eihei-ji, conversaciones distendidas *kōans* comentados, así como poemas sobre diversos motivos.

21 Extraído del *Shōbōgenzo Zuimonki, Enseñanzas de Eihei Dōgen*, publicado por ediciones Miraguano. Traducción, introducción y notas de Dokushō Villalba.

clásicos chinos, pero ya a los ocho años había perdido a sus progenitores. Su padre murió asesinado cuando Dōgen era solo un niño de dos años. En 1207 fallece su madre, la cual, en su lecho de muerte, le insta a hacerse monje. «Se dice que, mirando las volutas de incienso que se levantaban durante el oficio funerario de su madre, el niño experimentó una honda comprensión de la transitoriedad de todos los fenómenos, al tiempo que surgió en él un gran anhelo por clarificar la realidad más profunda de la vida».

Entrada en el budismo y primeros estudios

Dōgen pertenecía a un círculo restringido de familias aristocráticas japonesas que se disputaban el poder a comienzos del siglo XIII. Como a todos los niños de la alta aristocracia, se le dio una excelente educación literaria. De hecho, en todas las biografías se insiste sobre la precocidad del niño en aprender el chino y los textos clásicos.

En 1212, poco antes de su 12.º cumpleaños, momento de ingreso formal a la edad adulta y a la vida en el mundo secular, consciente del destino que le aguardaba como aristócrata, huye de la casa de su tío Moroie Fujiwara. Se refugia con su otro tío materno, Ryōkan Hōgen, quien seguía estudios budistas y prácticas esotéricas, y vivía en una cabaña a los pies del monte Hiei. Dōgen le expresa con tal insistencia su deseo de hacerse monje, que su tío accede y lo envía al monasterio Senkōbō, donde el abad Jien le ordena monje con el nombre de Buppō Dōgen, «Budddharma, Origen de la Vía».

En 1213 ingresa como novicio en Enryaku-ji, uno de los principales monasterios de la escuela Tendai.

Tiempo después, tras completar su formación monástica básica y el estudio de las escrituras, abandona Hiei, ya que no

consigue allí encontrar la respuesta a la siguiente pregunta, que le acuciaba:

> «Tanto las enseñanzas exotéricas como esotéricas explican que todos poseemos ya la verdadera naturaleza de Buddha. Entonces, ¿por qué todos los buddhas del pasado, presente y futuro han practicado y han buscado la iluminación?».[22]

Esta pregunta acuciante lo llevará a una búsqueda honesta y tenaz de lo real,

> «habiendo surgido en mí la aspiración al Despertar, comencé a buscar el Dharma, visitando distintos maestros y lugares de nuestro país».[23]

Se desconoce a qué maestros visitó, con la excepción de Kōin, abad del monasterio de Onjoji, un destacado centro de la escuela Tendai, famoso por sus prácticas esotéricas. Kōin era un seguidor convencido de Hōnen, el principal apóstol de la escuela de la Tierra Pura. Dōgen recuerda:

> «El antiguo maestro Kōin dijo: "La mente de la Vía es adquirida tras comprender que un solo pensamiento abarca todas las existencias de los infinitos mundos"».[24]

Dōgen resume así los primeros cuatro años de su búsqueda:

> «Tenía cierto entendimiento del principio de causa y efecto, pero, no obstante, era incapaz de clarificar la verdadera fuente del Buddha, el Dharma y la Sangha. Solo veía sus nombres externos».[25]

22 Extraído del capítulo «Bendōwa» del *Shōbōgenzō*. Inédito en español.
23 Extraído del capítulo «Bendōwa» del *Shōbōgenzō*. Inédito en español.
24 *Shōbōgenzō Zuimonki* (j), *op. cit.*

En 1214, Dōgen visitó al maestro Myōan Eisai en el monasterio Kenninji. Eisai había visitado China en dos ocasiones y había recibido la transmisión del Dharma del maestro chino Xuan Huaichang. Debido a la presión que ejercía la escuela Tendai, Eisai enseñaba públicamente las prácticas esotéricas de esta escuela, pero en la intimidad transmitía las enseñanzas del Zen rinzai.

Poco tiempo después, Eisai murió y Dōgen continúo estudiando bajo la dirección de su sucesor Ryōnen Myōzen (1184-1225). Se da casi por hecho que Dōgen fue introducido en el estudio de los *kōans* por Myozen. Los *kōans* eran el principal método de estudio de la escuela Linji o Rinzai. Consisten en historias ejemplares sobre los dichos y hechos de los antiguos maestros que deben ser estudiadas por los discípulos, siempre bajo la tutela de su director espiritual. La resolución del *kōan*, al producirse fuera del dominio de la mente condicionada, puede llevar directamente a la experiencia de la no-dualidad, a la naturaleza real de las cosas, más allá del intelecto.

En 1221, Dōgen recibió un documento de Myōzen en el que certificaba la completa realización de su programa de *kōans*. Myōzen era muy respetado en Kyoto, e incluso entregó los preceptos de *bodhisattva* al emperador Gotakakura, pero seguía sintiendo la necesidad de profundizar en su aprendizaje. Dado que China era el único lugar donde se podía estudiar el verdadero Zen, Myōzen decidió seguir el ejemplo de Eisai y viajar allí. A Dōgen, un joven pero excepcional estudiante de Kenninji, se le permitió acompañarlo.

25 *Hōkyōki* (j), *Diario de Dōgen en China*, editado por ediciones Miraguano. Traducción, introducción y comentarios de Dokushō Villalba.

Viaje a China

Myōzen, acompañado por Dōgen y otros dos discípulos, abandonó Japón a través del puerto de Hakata, en Kyūshū, en febrero de 1223. Dos meses después, desembarcaron en el puerto comercial de Ninbo, en la actual provincia de Zhejiang.

El primer encuentro de Dōgen con el Zen chino ocurrió al mes siguiente, cuando aún permanecía a bordo esperando permiso para entrar en China. Myōzen, que estaba considerado como el heredero del Dharma de Eisai, ya había abandonado el barco y había sido admitido en el monasterio. Un anciano monje, el cocinero jefe de otra congregación cercana, subió al barco para comprar champiñones secos. Tras una breve conversación, Dōgen le dijo:

> «Respetable cocinero jefe, ¿por qué no se concentra usted en practicar zazen y estudiar las palabras de los grandes maestros del pasado, en lugar de fatigarse con la responsabilidad y los trabajos que pesan sobre un jefe de cocina?».

El anciano monje estalló en carcajadas y replicó:

> «Buen hombre extranjero, todavía no comprendes la práctica ni conoces el significado de las palabras de los antiguos maestros».

Dōgen quedó sorprendido y avergonzado.[26]

En China, los monasterios de más alto rango estaban situados en su mayoría en la provincia de Zhejiang, a la que Dōgen había llegado. En primer lugar, visitó el monasterio Jingde, en el monte Tiantong, también conocido como monte Taibai. El abad del monasterio Jingde era Wuji Liaopai, perteneciente al linaje de Dahui Zonggao, quien había sido una de las figuras más influyentes en el estudio de los *kōans* de la escuela Linji. Dōgen permaneció en la comunidad de Liaopai durante un año, familiarizándose con las prácticas monásticas formales. Después, comenzó a visitar otros monasterios en busca de un maestro.

Corre el año 1224 cuando Dōgen visita otros monasterios Zen chinos de las Cinco Casas y entra en contacto con las diferentes escuelas y orientaciones.

Esta peregrinación le permite alimentar su vivo interés por el linaje Zen, uno de los sellos de su personalidad, pues se le concedió el privilegio de estudiar cuidadosamente los documentos y manuscritos de sucesión que habían sido conservados como auténticos tesoros. Por otro lado, al estudiar el linaje Linji, quedó decepcionado por la tendencia excesiva a enfatizar el uso de los *kōans* como única expresión de la enseñanza Zen.

A inicios de 1225, Dōgen conoció a Yuanzi, abad del monasterio Wannian en el monte Tiantai, quien le enseñó su documento de certificación del Dharma y le ofreció la transmisión. Dōgen conocía la importancia de estos documentos en China, que certificaban la finalización de los estudios y el reconocimiento como sucesor en el linaje. Normalmente, eran conservados en la más estricta confidencialidad, pero él se las había arreglado para ver alguno. Conmovido por la oferta de Yuanzi, Dōgen se inclinó y quemó incienso, pero no la aceptó.

A medida que fue conociendo la situación de los principales monasterios del corazón de China, Dōgen experimentó

26 *Tenzo kyōkun, Instrucciones al cocinero jefe*, de Eihei Dōgen. Traducción inédita de Dokushō Villalba.

una gran decepción.[27] Pudo constatar con sus propios ojos la corrupción institucional y la degradación en que había caído la vida monástica. Por ejemplo, los documentos de la transmisión del Dharma, que se suponía eran valorados con el mayor respeto, se concedían –a cambio de prebendas– a aquellos que no estaban cualificados. Los monjes buscaban certificados de reconocimiento de aquellos maestros famosos por haber dado la transmisión a oficiales de la corte. Muchos maestros sobornaban a los altos funcionarios con el fin de conseguir la dirección de un templo o mantenerse en el puesto de abad.

Encuentro con su maestro

Justo cuando consideraba volver a Japón, en el verano de 1225, Dōgen supo que el maestro Rujing, que había sido abad de los monasterios de Qingliang y Jingci, era en ese momento el director espiritual del monsterio Jingde, en el monte Tiantong. Rujing era un monje de la escuela Caodong, que enfatizaba la práctica de «solo sentarse».[28] Era conocido por ser un maestro estricto y genuino, que no admitía monjes nuevos con facilidad, y que a menudo expulsaba a aquellos que no se tomaban la práctica en serio. Dōgen volvió al monte Tiantong y, mientras participaba en la vida del monasterio como uno más de los cientos de monjes, escribió a Rujing explicándole por qué había venido de Japón, así como solicitando su permiso para poder tener entrevistas personales con él. Esta carta impresionó a Rujing, quién debió haber oído decir a los oficiales del monasterio que Dōgen era un estudiante de talento, así que le respondió diciéndole:

> «Sí, puedes venir y plantear tus preguntas en cualquier momento, día o noche, de ahora en adelante. No te preocupes por las formalidades. Seremos como padre e hijo».[29]

El primer día del quinto mes de 1225, Dōgen visitó a Rujing por primera vez en sus aposentos. Al verse –en el sentido más profundo del verbo «ver»–, Rujing expresó su reconocimiento de Dōgen, diciendo:

> «La puerta del Dharma de la transmisión cara a cara, de Buddha a Buddha, de ancestro a ancestro, ha sido actualizada ahora».[30]

Este encuentro crucial, así como los años que pasó junto a Rujing (1163-1228) fueron fundamentales para Dōgen, una etapa muy estimulante para él, solo empañado por la gran pérdida de Myōzen, quien falleció de enfermedad el día 27 del mismo mes. Había sido su maestro durante ocho años, así como un apreciado compañero de viaje y de búsqueda.

Rujing había recuperado lo mejor de la Casa Caodong y había heredado de sus grandes maestros, Furong Daokai[31] y Hongzhi Zhengjue,[32] un estilo de vida monástica y un gran celo por la meditación sedente, dos características del pensamiento de Dōgen.

Rujing le enseñó un aspecto fundamental de la práctica que caracterizará posteriormente su quehacer como maestro, esto

27 Para conocer de primera manos la experiencia de Dōgen en China, véase *Hōkyōki, Diario de Dōgen en China*, *op. cit.*

28 *Zhigan dazuo* (c), *Shikantaza* (j): simplemente sentarse en meditación.

29 Extraído del capítulo «Menju, Transmisión cara a cara», del *Shōbōgenzō*.

30 *Ibíd.*

31 Furong Daokai (c), Fuyō Dōkai (j), 1043-1118. Véase *BHD-Zen*.

32 Hongzhi Zhengjue (c), Wanshi Shōgaku (j), 1091-1157. Véase *BHD-Zen*.

es, el hecho de «sentarse intensamente con una mente resuelta», que corresponde ya en sí al estado propio de iluminación, de forma que el cuerpo y la mente permanecen en un estado de profunda quietud y recogimiento interior. Rujing denominaba a esta meditación *zhigan dazuo*.[33] Durante esa época, Dōgen tuvo varias experiencias de gran intensidad espiritual. Durante el transcurso de estos años, Rujing le confiere los preceptos de *bodhisattva*, y en marzo del año 1226 le entrega el Certificado de Sucesión[34] que le autentifica como su discípulo y heredero espiritual.

Un año más tarde, a comienzos del invierno de 1227, Dōgen retorna a Japón y Rujing le entrega entonces el *kesa* del venerable Furong Daokai, dos obras del maestro Dongshan Liangjie[35] y un retrato de él mismo.

Regreso a Japón. Primeros pasos

Emprende su retorno a casa haciendo célebre la expresión: «He vuelto con las manos vacías, pero traigo una mente abierta y flexible». ¿Por qué esta frase? A diferencia de otros monjes japoneses que regresaban de China cargados de *sūtras*, pergaminos, variados escritos, imágenes de culto, utensilios litúrgicos u obras de arte, Dōgen emprende su retorno tan solo con los presentes que le había entregado su maestro.

No hay muchos datos sobre el primer año de Dōgen en Japón, solo disponemos de una referencia donde se recoge su

33 *Shikantaza* (j), puede ser también traducido como «sentarse intensamente con una mente resuelta».

34 *Shisho* (j).

35 Dongshan Liangjie (c), Tōzan Ryōkai (j), 807-869. Es considerado el fundador de la escuela Caodong (c), Sōtō (j).

participación en la apertura del monasterio Saihō-ji, en la localidad de Yura, construido por el monje Ganshō.

Una vez en Japón, comienza a enseñar esta metodología que tan profundamente le había transformado, convirtiéndose en el primer patriarca japonés de la escuela Sōtō Zen. En su obra fundamental, el *Shōbōgenzō*, Dōgen expone toda esta herencia recibida.

Ya en Japón, retorna al monasterio Kennin-ji de Kyoto y encuentra el panorama espiritual y la práctica en el mismo estado deplorable en que los había dejado cuando partió hacia China. La degeneración moral y la incertidumbre de la época invitaban a que los monjes se preocuparan más por su sustento que por la práctica religiosa. Procurando subsanar este estado de las cosas, trabaja en el *Fukanzazengi* («Principios universales para la práctica de zazen»),[36] que será el primer texto que escriba al volver a Japón. Se trata de un breve tratado de instrucciones para la meditación que va dirigido a un amplio círculo de estudiantes. El texto se abre con la pregunta que le había perturbado durante su juventud, y que le acompañaría el resto de su vida:

> «La Vía es básicamente perfecta. Lo penetra todo. ¿Cómo podría depender de la práctica y la realización? El vehículo del Dharma es libre y sin obstáculos. ¿Por qué es necesario el esfuerzo pertinaz del ser humano?».[37]

A lo largo del texto va proponiendo las principales condiciones que favorecen la práctica de la meditación zazen:

36 Incluido en la obra *Riqueza Interior*, de Dokushō Villalba. Publicada por ediciones Miraguano, colección «De corazón a corazón».

37 *Op. cit.*

> «Para hacer zazen conviene un espacio silencioso. Come y bebe sobriamente. Despréndete de cualquier compromiso y abandona toda preocupación. No pienses: "Esto está bien, esto está mal". No tomes partido en pro ni en contra. Detén todo movimiento de tu mente consciente. No juzgues los pensamientos que aparecen. No cultives expectativas. No tengas ninguna pretensión de llegar a ser el Buddha. El verdadero zazen no tiene nada que ver con la posición sedente ni con la posición acostada. [...]».[38]

En aquella época existía en Japón una gran decepción entre los practicantes del budismo por la forma en que se difundían las enseñanzas, al otorgársele demasiada importancia a los elementos mágicos y ceremoniales. El planteamiento que aportaba Dōgen pronto le ocasionó enemigos, especialmente por parte de la predominante escuela Tendai, lo que le obligó a trasladarse en el año 1230 a una pequeña ermita de montaña llamada Anyoin, situada cerca de Kyoto. Allí vivió entregado a la práctica de zazen y a la redacción de los primeros capítulos del *SBGZ*.

Monjes y laicos comenzaron a acudir a Anyoin, de manera que, en poco tiempo, el pequeño edificio se volvió insuficiente. Así pues, en 1233 la incipiente comunidad se traslada a Uji, donde comienzan a restaurar un viejo monasterio. En el año 1236, con la culminación de la construcción de la sala de los monjes (*sodō*) de Kannondori-in, verdadero centro neurálgico del complejo monástico, el templo es consagrado y renombrado, tras su ampliación, como Kōshō-hōrinji (abreviado: Kōshō-ji). Se trata de la primera gran ceremonia realizada completamente en japonés, dejando atrás el tradicional *kanbun* chino. En esa época se une a la comunidad un discípulo que se volverá inseparable de Dōgen, Koun Ejō, quien acabará recibiendo de su maestro la transmisión del Dharma.

38 *Op. cit.*

En 1237 se completa la sala del Dharma (*hatto*), y se agrega un anexo a la sala de los monjes (*juundo*). Acaba por hacerse realidad la idea de Dōgen de un auténtico centro Zen con tres edificios principales: sala del Buddha, sala del Dharma y sala de la sangha, el primero de este tipo en Japón. Además de los muchos discípulos que se le suman, un gran número de laicos, hombres y mujeres se confían a su guía.

El decenio que va desde 1233 hasta 1243 fue el más fructífero en la vida de Dōgen. Escribe su primer libro importante, titulado *Bendōwa*,[39] y en el año 1238 concluye su obra el *Shōbōgenzō zuimonki*,[40] iniciada en 1235. Dos años más tarde, en 1240, escribe el fascículo titulado *Raihai tokuzui*,[41] testimonio de la profundidad del pensamiento de Dōgen, y documento importante para definir el lugar de las mujeres en el budismo zen japonés.

Esta etapa concluye por causa de los celos de los monjes Tendai, quienes comenzaron a hostigarle en demasía, por lo que Dōgen acabó trasladándose a la provincia de Echizen, al noroeste de Kyoto.

39 *Bendōwa*, «Diálogos sobre la práctica de la Vía».

40 *Shobogenzo Zuimonki*, traducción y edición de Dokushō Villalba. Editado por Miraguano ediciones como *Enseñanzas de Eihei Dōgen*, colección «Textos de la tradición Zen».

41 *Shōbōgenzō Raihai tokuzui*, «Obtener la médula a través de la veneración», incluido en este volumen.

Fundación de Eihei-ji y muerte

En julio del año 1243, Hatano Yoshishige, un rico hacendado, amigo y discípulo de Dōgen, le ofrece una gran parcela de tierra y un amplio grupo de obreros para construir un monasterio en Echizen, provincia de la inhóspita costa oeste del Japón. Las obras se inician inmediatamente.

Sin dudarlo, Dōgen deja rápida y resueltamente Kōshō-ji y parte junto con su comunidad. La idea es fijar su residencia en Echizen. En dicho lugar construyó en 1244 su templo, al que puso por nombre *Daibutsu*. Posteriormente, en 1246, le cambió el nombre por el de *Eihei-ji* («monasterio de la paz eterna»). El sueño de Dōgen de crear una comunidad monástica auténtica cobra realidad, por lo que se consagra a la elaboración de reglas y ritos para la regulación de todos y cada uno de los aspectos de la vida monacal en Eihei-ji.

A partir del año 1247, su fama se extiende hasta el punto de ser invitado ese invierno a la residencia del *shogun* Hōjō Tokiyori en Kamakura, quien pide ser instruido y recibir de él la ordenación laica. Dōgen acepta, pero al poco tiempo regresa a la soledad de su montaña.

Poco a poco, su salud va deteriorándose, y en el año 1252 cae gravemente enfermo, afectado por una dolencia pulmonar. La naturaleza y la poesía calman su espíritu. Ese mismo año da la transmisión a su principal discípulo, Koun Ejō, nombrándolo también abad de Eihei-ji. En 1253, ante la insistencia de Hatano Yoshishige y el resto de sus amigos, viaja a Kyoto con Ejō en busca de atención médica para su enfermedad, pero está ya en una fase avanzada de desarrollo y nada se puede hacer. Fallece en Kyoto el 28 de agosto de ese año. Sus reliquias descansan en el altar principal de la Sala de los Ancestros, el *jōyōden*, en Eihei-ji.

Poco antes de morir dejó escritos los siguientes versos:

Cincuenta y cuatro años iluminando el cielo.
Un tembloroso salto aplasta cien mil mundos.
El cuerpo entero, ¡ah!, no busca nada.
Viviendo, me zambullo en manantiales amarillos.

PRINCIPALES OBRAS DE DŌGEN[42]

Además del *Shōbōgenzō*, sin lugar a dudas su obra magna, Dōgen escribió otros libros importantes.

- *Shari sōdenki*, «Memoria de la transmisión de las reliquias del abad Myōzen», 1227.
- *Fukanzazengi*, «Principios generales para la práctica de zazen».[43] Existen dos versiones. Una datada en el primer año de la era Tempuku (1233), conocida como Tempuku. Y otra llamada «popular» conocida como *Rufubon*, incluida en el *Eihei kōroku*, datada del 1227.
- *Fukanzazengi senjutsu yurai*, «Sobre las razones para redactar los principios generales para la práctica de zazen», 1227.
- *Dōgen oshō kōroku*, «Conversaciones completas con el maestro Dōgen» (10 volúmenes), 1236-1252. Existen tres versiones: la llamada Rinnōji fue editada en 1598; la conocida como *Rufubon* (popular) fue publicada por Mazan Dōhaku en 1672; la edición Sozan es un manuscrito descubierto en 1937.

42 Según expone Ōkubo Dōshū en su obra *Dōgen zenji zenshū*, «Obras completas del maestro zen Dōgen», Tokyo, 1969-1970.

43 Incluido en la obra *Riqueza Interior*, de Dokushō Villalba. Publicada por ediciones Miraguano, colección «De corazón a corazón».

- *Eihei shoso gakudō yōjin shu o Gakudō yōjin shu*, «Puntos esenciales en la práctica de la Vía del primer patriarca de Eihei», escrito en 1234 y editado en 1357.[44]
- *Shōbōgenzō sambyakusoku*, «Los trescientos casos del *Shōbōgenzō*». Su prefacio está fechado en 1235. Tres volúmenes.
- *Busso shōden bosatsukai sahō*, «Reglas para la ordenación de los preceptos de Bodhisattva transmitidos correctamente por los buddhas y ancestros», 1235.
- *Eihei gen shingi*, «Reglas puras de Eihei», compuesta por seis fascículos y editada en 1667. Los seis fascículos son:
  - *Tenzo kyōkun*, «Instrucciones para el monje cocinero», escrito en 1237.
  - *Bendōhō*, «Regulaciones para la práctica de la Vía», 1245.
  - *Fushukuhampō*, «Regulaciones para el desayuno», 1246.
  - *Kichijōzan Eiheiji shuryō shingi*, «Regulaciones para la sala de estudio (*shuryō*) del monasterio Eihei del monte Kichijō», escrito en 1249.
  - *Taidaiko Gogejarihō*, «Regulaciones para el comportamiento hacia los monjes ancianos», escrito en 1244.
  - *Nihonkoku echizen eiheiji chiji shingi*, «Reglas puras para los responsables del monasterio Eihei de la provincia Echizen, Japón», escrito en 1246.
- *Nihonkoku echizen Eihei chiji shingi*, «Reglas para los seis responsables principales del monasterio Eiheiji de la provincia Echizen de Japón», 1246.
- *Hōkyō ki*, «Diario de la era Hōkyō», del que existen cuatro ediciones: la edición Zenkyu-in es la más antigua conocida. Fue copiada por Ejō y encontrada en el templo Zenkyu-in en 1779;[45] la edición Hōkyō-ji fue descubierta en el templo homónimo; la edición Kōfuku-ji se conserva en el templo homónimo; la edición Myowa, editada y revisada por Menzan Zuihō en 1771.[46]
- *Eihei gen zenji goroku*, «Discursos del maestro zen Gen de Eihei», publicada en 1358.
- *Sanshō dōei (Dōgen zenji waka shū)*, «Colección de poemas escritos en japonés por el maestro Dōgen». Su autenticidad es dudosa.

Compilaciones que recogen enseñanzas de Dōgen:

- *Shōbōgenzō zuimonki*, «Registro de las cosas oídas a propósito del *Shōbō genzō*», compuesta de seis fascículos. Existen también tres versiones: la primera, llamada Chōenji, data del 1644; la segunda, conocida como Keian, fue publicada en 1651; la tercera, denominada popular (*rufubon*), fue editada por Menzan Zuihō en 1770.[47] Notas tomadas por Ejō entre 1234 y 1238. Seis volúmenes.
- *Eihei shitsuchū kikigaki*, «Notas de las instrucciones transmitidas en el monasterio Eiheiji». Notas tomadas por Tetsū Gikai entre 1253 y 1254.

44 Publicado por ediciones Miraguano, traducción y notas de Dokushō Villalba. Madrid, 1990.

45 Esta versión ha sido traducida y anotada por Dokushō Villalba. Publicada como *Diario de Dōgen en China* por ediciones Miraguano, colección «Textos de la Tradición Zen», Madrid, 2011.

46 Para más detalles sobre las distintas ediciones del *Hōkyō ki*, véase *op.cit.* nota anterior.

47 Esta tercera versión ha sido traducida y anotada por Dokushō Villalba. Fue publicada como *Enseñanzas Zen de Eihei Dōgen* por ediciones Miraguano, colección «Textos de la Tradición Zen», Madrid, 1988.

正法眼藏

SHŌBŌGENZŌ

Acerca del título

Shōbōgenzō es el título que el mismo Dōgen dio a un conjunto de textos transmitidos oralmente, o escritos de su puño y letra, entre 1231 y 1253. Su redacción se extendió durante 23 años y se llevó a cabo en siete lugares diferentes. Al contrario que las demás obras de Dōgen, el *SBGZ* fue escrito o pronunciado en japonés.

El título está compuesto por cuatro caracteres sino-japoneses:

- *Shō*, 正, quiere decir «verdadero», «correcto», «justo».
- *Bō*, 法, es la pronunciación de *Hō*, traducción sino-japonesa del sánscrito *Dharma*.
- *Gen*, 眼, literalmente significa «ojo».
- *Zō*, 藏, es un término polisémico que, como sustantivo, puede ser traducido como «tesoro», «secreto», «recipiente», «matriz», «embrión»; y en tanto verbo como «contener», «ocultar». También designa el conjunto de las escrituras canónicas budistas.

Este título ha sido traducido a lenguas occidentales de formas muy diferentes: *The Eye and Treasury of the True Law*[48] (Ko-

48 El Ojo y el Tesoro de la Verdadera Ley.

sen Nishiyama y J. Stevens); *La réserve visuellle des événement dans leur justesse*[49] (R. Nakamura y R. Ceccatty); *Le Trésor de l'Oeil de la Vraie Loi*[50] (Bernard Faure); *Die Schatzkammer der Erkenntnis des Wahren Dharma*[51] (M. Eckstein); *Le Trésor de l'Oeil de la loi authentique*[52] (P. Nakimovitch); *L'Oeil du Trésor du Vrai Dharma*[53] (E. Shimano/C. Vacher); *Trésor de l'Oeil de la vraie loi*[54] (F. Girad); *The Treasure House of the Eye of the True Teaching*[55] (Shasta Abbey); *The True Dharma-Eye Treasury*[56] (Gudo Nishijima); *Treasury of the True Dharma Eye*[57] (K. Tanahashi); *The Eye Storehouse of the True Law*[58] (Yuho Yokoi); *Treasury of the Eye of the True Dharma*[59] (Sōtō Zen Text Project); La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil[60] (Yoko Orimo).

El hecho de que la expresión *shōbōgenzō* dé lugar a traducciones tan dispares se debe a que, aunque el término original es considerado tradicionalmente como un sustantivo no divisible, cada traductor, al interpretarlo, se inclina por relaciones sintácticas diferentes entre lo que unos consideran como sujeto (*shōbō*) y como predicado (*genzō*), o al revés. Yoko Orimo, por ejemplo, incluye entre ambas expresiones la cópula «es», leyendo el título en japonés moderno de esta forma: *Shōbō wa genzō nari*, es decir, «la Verdadera Ley es el

49 El depósito visual de los acontecimientos en su exactitud.
50 El Tesoro del Ojo de la Verdadera Ley.
51 El Tesoro del Verdadero Dharma.
52 El Tesoro del Ojo de la Auténtica Ley.
53 El Ojo del Tesoro del Dharma Verdadero.
54 Tesoro del Ojo de la Ley Verdadera.
55 La Casa del Tesoro del Ojo de la Verdadera Enseñanza.
56 El Ojo-Tesoro del Verdadero Dharma.
57 Tesoro del Ojo del Dharma Verdadero.
58 El Almacén del Ojo de la Ley Verdadera.
59 Tesoro del Ojo del Verdadero Dharma.
60 La Ley Verdadera, Tesoro del Ojo.

Tesoro del Ojo»; o, al revés: *Genzō wa shōbō nari*, «el Tesoro del Ojo es la Verdadera Ley».

Estudiemos más detenidamente cada carácter y sus posibles combinaciones:

Bō, *Hō*, o *Dharma*, tiene también varios sentidos en la tradición budista. Se trata de un término heredado del hinduismo, pero que el budismo usó de una forma propia.

Desde un punto de vista hinduista, *Dharma* es la Ley Universal o el conjunto de leyes no construidas por el ser humano que rigen la realidad tal y como es.

Esta acepción fue tomada por el budismo y entendida como la realidad total y sus leyes, el universo completo, el conjunto de lo existente, como por ejemplo en el término sánscrito *Dharmakaya*, o Cuerpo Universal, es decir, la totalidad. En este sentido, Dōgen escribe en el *Kyojukaimon*:[61] «El Dharma es la realidad que lo impregna todo».

En segundo lugar, en el canon pali y en la literatura budista posterior, tanto Theravāda como Māhāyana, *dharma* designa cada cosa singular al mismo tiempo que los componentes mínimos de cada cosa o ser vivo. Así, por ejemplo, un árbol es un *dharma*, cada rama es un *dharma*, cada hoja es un *dharma*, cada filamento de la hoja es un *dharma*, cada átomo es un *dharma*, cada electrón es un *dharma*; el planeta Tierra es un *dharma*, el sistema solar es un *dharma*, etcétera. Todo aquello que pueda ser designado es un *dharma*. Cuando se utiliza en esta acepción, el término se suele escribir en minúscula.

En tercer lugar, *Dharma* se refiere al Camino enseñado por el Buddha, a la vía de liberación descubierta y transmiti-

61 *Kyojukaimon* (j), *La Puerta de la Recepción y de la Transmisión de los Preceptos*, un texto menor usado internamente en los monasterios Zen durante la ceremonia de confesión. Traducción inédita de Dokushō Villalba.

da por Sākyamuni . A veces, en este caso, la expresión completa es *Buddhadharma*, «Dharma del Buddha», es decir, eso a lo que en Occidente se le llama budismo. En China y Japón, el término *Hō* o *Bō* (法) es sinónimo de *Dō* (j) o *Dao* (c), la Vía, el Camino, (道), de forma que *Buddhadharma*, el Dharma del Buddha, es traducido a la escritura sino-japonesa como *Butsudō* (j), (佛 道), la Vía del Buddha o budismo.

Desde el punto de vista del *Buddhadharma*, el Dharma del Buddha no es una interpretación más de la realidad, sino la expresión de la realidad tal y como es. Es decir, el Dharma (*Dharma-3*) del Buddha es la Realidad Completa (*Dharma-1*) expresándose a sí misma a través de cada cosa o cada ser vivo (*dharma-2*).

Shō significa «correcto», «verdadero», «auténtico», «veraz». La expresión *Shōbō* se refiere, desde un punto de vista historicista, al Dharma del Buddha correctamente transmitido de maestro a discípulo, de generación en generación. Se trata de una expresión creada y usada en particular por la tradición Chan china entre los siglos VII y IX. Esta expresión está muy relacionada con *sōden no buppō* (j), «transmisión directa de Buddha a Buddha y de Ancestro a Ancestro», cuyas características son: a) *Kyoge betsuden* (j), «una transmisión especial fuera de las escrituras», b) *Furyo mongi* (j), «no basada en palabras ni en doctrinas». Basándose en estos principios, la incipiente escuela Chan china del siglo VII trató de diferenciarse de las demás escuelas budistas ya implantadas o en proceso de implantación en el país.

Desde el punto de vista de la realización espiritual, *Shōbō* designa la Verdadera Realidad percibida por los buddhas cuando, siguiendo el Dharma, se despiertan de los sueños ilusorios, esto es, la Ley del Buddha (*Buddhadharma*) conduce a todos los seres (*dharmas*) al Despertar, gracias al cual se revela la Ley de la Realidad (*Dharma*). De esta forma, la expresión *Shōbō*

puede ser entendida no solo como «el Dharma del Buddha correctamente transmitido», sino también, y al mismo tiempo, como «la Verdadera Realidad que perciben los buddhas».

Gen, suele ser traducido como «ojo». Se refiere, literalmente, al órgano visual. Metafóricamente puede ser entendido como «visión». Así tenemos que la combinación *Shōbōgen* (j) puede ser considerada como «la visión del Dharma del Buddha correctamente transmitido», o como «el Dharma del Buddha correctamente transmitido de ojo a ojo, de visión a visión», esto es, de la visión iluminada de un Buddha a la visión iluminada de otro Buddha.

Zō es, como hemos dicho, un término polisémico. Puede ser entendido como «tesoro», pero también como «secreto», o como «el conjunto de las enseñanzas budistas», así como «almacén», «granero», «cámara del tesoro», o lugar donde se esconde algo muy valioso. De manera simbólica, designa el contenedor de algo precioso y, por extensión, simplemente «algo precioso», como en el texto de Koun Ejō titulado *Kōmyōzō zanmai* (j).[62]

En la última frase del *Fukanzazengi*, o «Principios universales de la práctica de zazen», escrito inmediatamente a su vuelta de China, en el 1227, y que para muchos autores constituye una recapitulación de los principios que después desarrollará en el *SBGZ*, Dōgen utiliza este mismo ideograma asociado a este otro 寶, (*hō*, «tesoro»). Los dos juntos son traducidos como «la cámara del tesoro», siendo *zō*, 藏, el lugar que contiene el tesoro, no el tesoro mismo.

Genzō puede ser, pues, traducido como «el Ojo de la Cámara del Tesoro», en el sentido de el «Ojo que penetra y con-

62 *Kōmyōzō zanmai* (j), el «Samadhi del Granero de la clara luz» o el «Samadhi de la Preciosa clara luz».

templa la Cámara del Tesoro»; o, más brevemente, como «la Visión del Tesoro», esto es, «la Visión que contempla algo precioso», o bien «la Preciosa Visión».

A cualquier traductor le resultará imposible verter en una lengua occidental la rica polisemia del título *Shōbōgenzō*. Siendo nuestras lenguas discursivas y propias del pensamiento analítico, la inmediatez, la síntesis y la riqueza semántica de la lengua sino-japonesa no pueden ser reproducidas en toda su amplitud.

Personalmente opto por traducir *Shōbōgenzō* como «La preciosa visión del Dharma verdadero», aunque reconozco que esta traducción requiere comentarios añadidos que permitan vislumbrar su auténtico alcance.

En primer lugar, podríamos preguntarnos quién es el sujeto o los sujetos de tal preciosa visión, es decir, quién o quiénes poseen dicha visión. En un primer momento, diríamos que se trata de los buddhas y ancestros, y que «preciosa visión» es sinónimo de «iluminación» o «despertar». «Dharma Verdadero» funcionaría aquí como predicado: lo que los buddhas y ancestros ven cuando alcanzan el Despertar. En este sentido «Dharma verdadero» debe ser entendido como «realidad real» o «verdadera realidad».

Pero, al mismo tiempo, la expresión «Dharma verdadero» se refiere también al Dharma del Buddha que ha sido correctamente transmitido de Buddha a Buddha, tal y como se entiende en la tradición Chan/Zen. Así pues, en segundo lugar, *Shōbōgenzō* puede ser traducido como «La preciosa visión transmitida correctamente por el Dharma del Buddha», o bien «La correcta transmisión de la preciosa visión que el Dharma del Buddha es».

Yendo más allá, y en concordancia con la percepción que Dōgen expone en numerosos capítulos, esta preciosa visión carece de sujeto. No soy yo, ni los buddhas ni los ancestros

los que la poseen o la alcanzan. Esta preciosa visión pertenece al Dharma verdadero. Es el Dharma verdadero. Es la preciosa visión que la verdadera realidad tiene de sí misma. *Shōbōgenzō* es la realidad real contemplándose a sí misma. Y esto es lo más precioso, la culminación de un largo proceso de despertar que implica e incluye no solo a los buddhas y ancestros, no solo a los seres humanos mismos, sino a todos los *dharmas*, a todas las existencias animales, vegetales y minerales, al universo entero. *Shōbōgenzō* es el universo entero viéndose a sí mismo, reconociéndose a sí mismo, despertándose a su verdadera realidad. El Dharma del Buddha correctamente transmitido (*shōbō*) es el medio a través del cual la verdadera realidad del universo entero (*shōbō*) alcanza la preciosa visión (*genzō*) en la que se conoce y se reconoce a sí misma. Esta preciosa visión (*genzō*) ha estado desde siempre depositada (*zō*) de forma oculta (*zō*) en el ojo (*gen*) del universo, en la conciencia universal inconsciente. Gracias al Dharma del Buddha correctamente transmitido (*shōbō*), este ojo se abre, y su apertura o despertar constituye el tesoro más precioso al actualizar (*genjō*) la preciosa visión.

ORIGEN DE LA EXPRESIÓN «SHŌBŌGENZŌ»

En el prefacio al *Shinji Shōbōgenzō*,[63] Dōgen escribió:

> «La preciosa visión del Dharma verdadero fue alcanzada por el gran maestro Sākyamuni. Pero ¿ha sido investigada a

63 Como será expuesto más adelante, Dōgen redactó dos *Shōbōgenzō*: uno en chino, conocido como *Shinji* o *Mana Shōbōgenzō*, y otro en japonés llamado *Kana Shōbōgenzō*.

fondo? Más de 2180 años después he recibido esta preciosa visión a través de una transmisión directa, [...]».

«[...] Hace mucho tiempo, en el Pico de los Buitres, ante millones de seres, el Honrado por el Mundo levantó una flor y guiñó el ojo. Mahākāśhyapa sonrió. El Honrado por el Mundo lo reconoció y le dijo: "He alcanzado la preciosa visión del Dharma verdadero y la maravillosa mente del nirvana. Ahora se lo transmito a Mahākāśhyapa"».[64]

La expresión *Shōbōgenzō* aparece en la literatura Chan/Zen por primera vez en el *Tsumen lienteng huiyao*,[65] escrito en 1183 por un monje de la escuela Linji llamado Huiweng Wuming. Sin embargo, el primer texto escrito que recoge la narración de la transmisión del Buddha Śākyamuni a Mahākāśhyapa, presentándola como el origen de la escuela Chan/Zen, fue el *Tiansheng chuandeng lu*,[66] escrito por un seguidor laico de la escuela Linji, en 1036.

Anteriormente, el *Jingde chuandeng lu*,[67] escrito por Daoyuan, un maestro Chan del linaje Fayan, y publicado por primera vez en 1004, es el primer texto que recoge la transmisión del Buddha Śākyamuni a Mahākāśhyapa, aunque no la presenta como el origen de la escuela Chan.

Cuando Dōgen llegó a China en 1223, tanto la expresión como la historia de la transmisión del Buddha Śākyamuni a Mahākāśhyapa ya se hallaban ampliamente expandidas y

64 *The True Dharma Eye. Zen Master Dōgen's three hundred kōans*. Traducción de Kazuaki Tanahashi y John Daido Loori. Shambala Publications, 2005.

65 *Shūmon rentō eyō* (j), «Colección del material esencial de las sucesivas crónicas de la lámpara de la escuela Zen».

66 *Tenshō kōtōroku* (j), «Crónicas Tiansheng de la lámpara ampliamente expandida».

67 *Keitoku dentōroku* (j), Crónicas de la Transmisión de la Lámpara».

asumidas por las escuelas Chan como consustanciales a su tradición.

La expresión *Shōbōgenzō* usada por el Chan chino, que Dōgen conoció, es en ella misma la manifestación de la concepción que las escuelas Chan chinas tenían de sí mismas y del Dharma que se transmitía en su seno. Dōgen recibió esta concepción y la importó a Japón. Antes que él, otros maestros chinos habían usado la expresión para titular sus propios escritos. El más famoso de ellos fue Dahui Zonggao (1089-1163), un eminente maestro Chan del linaje Linji Yangqi,[68] que entre otras obras escribió un *Zheng fa yan zang* (*Shōbōgenzō*, en chino). Aunque las vidas de ambos estuvieran separadas por unos 100 años, y aunque pertenecían a diferentes ramas del Zen, ambas obras homónimas fueron tratados sobresalientes en la historia del budismo en China y Japón. Y no se trata tan solo de una coincidencia histórica. Entre ambas obras existen interrelaciones intelectuales y filosóficas muy significativas. El maestro Zen Dahui era una figura importante en el Chan chino de la época. Fue conocido por su elocuencia y sus esfuerzos en difundir la utilización de los *kōans*. Su método se conoce como *kanhua-chan*.[69] Este método es presentado a menudo como opuesto al *mozhao-chan*[70] del también eminente maestro Hongzhi Zhengjue de la escuela Caodong (c), Sōtō (j). Ambos métodos fueron muy populares en la China de los Song. Cuando el maestro Dōgen llegó a China, la rivalidad entre ambos tipos de práctica Chan seguía viva. Dōgen estudió primeramente con varios maestros Chan de la escuela Linji y, sin lugar a dudas, llegó a conocer el *Shōbōgenzō* de Dahui, así como conoció otras recopilaciones famosas de *kōans*, ta-

68 Daie Sōkō (j), del linaje Rinzai Yōgi (j).

69 *Kanhua-chan* (c), *kanna zen* (j).

70 *Mozhao-chan* (c), *mokushō zen* (j), «el zen de la iluminación silenciosa».

les como el *Biyan lu*.[71] En varios pasajes del *Hokyō ki*, Dōgen expresa su descontento con la práctica del *kanhua-chan* y manifiesta abiertamente críticas agudas contra Dahui. Su toma de partido por el estilo de la escuela Caodong/Sōtō se acentúo aún más después de su primer encuentro con el que sería su gran maestro, Tiantong Rujin, perteneciente a la escuela Caodong/Sōtō. Vistos los hechos, es razonable preguntarse por qué razón utilizó Dōgen el título *Shōbōgenzō* para su gran obra, habiendo sido este ya usado como título de la obra principal de Dahui, a quien tanto criticó en China y a su vuelta a Japón. Existen fundadas razones pero, desafortunadamente, se encuentran fuera del marco de esta breve introducción.

Los dos *Shōbōgenzō* de Dōgen

Dōgen redactó dos *Shōbōgenzō*. El primero, por orden cronológico, es llamado *Shinji Shōbōgenzō*, *Mana Shōbōgenzō* o *Shōbōgenzō Sambyakusoku*.[72] Se trata de una colección de trescientos *kōans*,[73] o casos, que Dōgen fue recopilando durante los años que pasó en China, entre 1223 y 1227. Esta

71 *Hekiganroku* (j), «Crónicas del Acantilado Azul».

72 *Shinji* (j) significa «caracteres originales o auténticos» y se refiere a la escritura china clásica. *Mana* (j) es una forma alternativa de leer *shinji*. *Sambyakusoku* (j) significa «trescientos casos».

73 Historias tradicionales entre maestros y discípulos. Es de notar que Dōgen no se refiere a estas historias como *kōans*, sino que las denomina *kusoku* (j), «criterios ancestrales». Dōgen usa la palabra *kōan* para referirse al Dharma o al Universo entero, como por ejemplo en el capítulo «Genjō-koan», «La Plenitud de la Presencia», incluido en este volumen. Este uso es completamente diferente del que hace la escuela Zen rinzai. Dōgen usa las historias que había recolectado para examinar y explicar en sus charlas y escritos las enseñanzas y los sistemas lógicos budistas. Es importante señalar que en ninguno de sus escritos recomendó el uso de los *kōans* durante la práctica de la meditación zazen.

obra está dividida en tres partes iguales de 100 casos cada una. Originalmente, Dōgen tituló esta obra simplemente *Shōbōgenzō*. Parece ser que más tarde se le añadió el término *shinji* (lit.: en chino), probablemente para diferenciarla de su obra magna el *Shōbōgenzō*, conocida también como *Kana Shōbōgenzo* (el *Shōbōgenzō* en japonés).

Los orígenes del *Shinji Shōbōgenzō* son oscuros y siguen siendo objeto de controversia y de investigación entre los académicos. No se tiene noticias de esta colección hasta mediados del siglo XVIII. En esa época, un maestro sōtō llamado Shigetsu Ein descubrió un manuscrito del texto y redactó unos comentarios. Después de su muerte, uno de sus discípulos publicó el trabajo de su maestro con el título de *Nempyō sambyakusoku* (j) («Lo inefable de los trescientos casos»). Un nuevo comentario en verso apareció en 1787 con el título de *Sambyakusoku juko* (j) («Comentarios en verso de los trescientos casos»). En la época moderna, la obra se hizo muy popular en la escuela Sōtō Zen, a pesar de que la autenticidad de su autoría fue puesta en duda durante mucho tiempo. En 1934, una copia de uno de los tres libros fue encontrada en Kanazawa Bunko, una importante biblioteca de documentos medievales. La copia estaba fechada en 1287, lo cual prueba la existencia de la colección poco tiempo después de la muerte de Dōgen, así como su uso durante la era Kamakura. Esta copia fue publicada también en 1934 por Tokujō Oya. En la década de los 1980, fueron descubiertos nuevos textos impresos durante la era Muromachi (siglos XIV-XVI). Hoy día, la mayor parte de los investigadores están de acuerdo en que la obra fue escrita por Dōgen. Aunque la fecha de su compilación sigue siendo debatida, lo más probable es que recogiera una primera muestra durante sus años de estudio en China y que, tras su regreso a Japón, instalado ya en el monasterio Kōshōji, preparara una versión definitiva alrededor del 1235.

Dōgen utilizó durante toda su vida el *Shinji Shōbōgenzō* como fuente básica para sus posteriores escritos sobre el Dharma contenidos en el *Kana Shōbōgenzō*. Para la redacción de este último usó más de 70 historias recopiladas en el primero. La estructura básica de muchos capítulos del *Kana Shōbōgenzō* consiste en una introducción del caso escrita en chino, a la que siguen comentarios en japonés desarrollados en un estilo poético y filosófico de gran brillantez, como el lector podrá comprobar en los capítulos incluidos en esta traducción.

Las relaciones exactas entre el *Shinji Shōbōgenzō* (SS) y el *Kana Shōbōgenzō* (KS) son aún discutidas entre los especialistas. Estas son las principales hipótesis, resumidas por Yoko Orimo:[74]

- Para Taijō Keishitsu, Dōgen redacta el SS con el fin de establecer una especia de balance de sus estudios en lengua china. El SS representaría, pues, un trabajo preparatorio con vistas a la compilación del KS.
- Para Keidō Itō, el SS constituye el núcleo central de todas las obras de Dōgen, tanto orales como escritas. El SS sería un material de base del que el maestro se surtiría para alimentar sus ensayos y reflexiones.
- Para Dōshū Ōkubo y Genryū Kagamishima, Dōgen recopiló durante su estancia en China los *kōans* que le parecieron más importantes. A continuación compiló un memorándum personal de *kōans* en la forma del SS. Este será la matriz del KS y materia de estudio para sus discípulos.
- Por su parte, Yaoko Mizuno afirma que, puesto que era materialmente imposible que sus discípulos tuvieran acceso a los diferentes textos clásicos de la escuela Zen, Dōgen recopiló el SS y les recomendó que lo leyeran y reflexionaran sobre las distintas historias que contiene. El SS habría servido como manual de estudio a los que querían seguir la enseñanza de Dōgen. Para Mizuno, los comentarios de Dōgen en japonés a los *kōans* desarrollados en el KS presuponen en sus lectores el conocimiento y la familiaridad con la forma original de los *kōans* en chino. Habría que considerar así el SS como preámbulo indispensable a la interpretación del KS.
- La hipótesis de Kōdō Kawamura es la más audaz. Apoyándose en sus propios estudios filológicos de los tres manuscritos del SS, Kawamura intenta demostrar que debía existir, desde el inicio, una relación intrínseca entre el SS y el KS. Para él, el SS fue concebido desde el comienzo no como una simple antología personal de *kōans* originales escritos en chino, sino como el núcleo del KS. Es decir, el desarrollo ulterior del KS estaba ya implícito en el SS.

A pesar de que el *Shinji Shōbōgenzō* no es tan conocido como su homónimo escrito en japonés, no podemos dudar de que Dōgen lo usó como fuente de inspiración para la escritura de la que sin lugar a dudas puede ser considerada su obra magna, a la que, a partir de ahora, me referiré simplemente como *Shōbōgenzō*[75] o *SBGZ*.

74 Yoko Orimo, *Le Shōbōgenzō de maître Dōgen. La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil*, Ed. Sully, 2003.

75 Para un estudio comparativo detallado entre las dos versiones del *Shōbōgenzō*, la obra de referencia es *Dōgen and the Koan Tradition. A Tale of Two Shōbōgenzō Texts*, de Steven Heine. State University of New York Press, 1994.

PRODUCCIÓN DEL *SHŌBŌGENZŌ*

Como explicamos al comienzo de esta introducción, el *SBGZ* fue transmitido oralmente, al tiempo que eran escritos sus capítulos, entre 1231 y 1253. Su elaboración se extendió durante 23 años y Dōgen trabajó en él en siete lugares diferentes.

Periodo de peregrinación (1227-1233)

El primer capítulo de la *Honzan bon*,[76] titulado *Bendōwa*, *Diálogos sobre la práctica de la Vía*, fue escrito en 1231, en una época crucial de la vida de Dōgen. Después de haber pasado cinco años de estudio en China, regresó a Japón en agosto del 1227. En la primavera del 1233 se instaló en el monasterio Kōshōji, en Kioto. Entre ambas fechas, Dōgen careció de un lugar estable en el que asentarse y, según sus palabras, llevó «una vida errante de nubes pasajeras e hierbas aladas». El *Bendōwa*, redactado en tales circunstancias, puede ser considerado como una especie de manifiesto doctrinal que el autor, orgulloso de la enseñanza que había recibido de su maestro Tiantong Rujing, quiso dar a conocer con el fin de manifestar su posición frente a las dos grandes potencias religiosas de la época en Japón: la escuela Tendai del monte Hiei y la escuela Zen Ōryū del monasterio Kenninji.

La existencia de este texto fue olvidada durante largo tiempo. No figura ni en la edición antigua (*Kyūsō*) ni en la nueva (*Shinsō*).[77] Fue incluido por primera vez en la *Kōzen bon*, compilación realizada por Kōzen, 35.º abad del monasterio Eiheiji, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. La autenticidad del texto fue puesta en duda a partir de la era Meiji (1868-1912), hasta que en 1926 fue descubierto en el monasterio Shōbōji un antiguo manuscrito fechado en 1332. De hecho, hay una diferencia notable de estilo entre el *Bendōwa* y los demás capítulos del SBGZ.

76 Hoy día, la colección más ampliamente usada, como veremos más adelante cuando sean tratadas las diferentes colecciones o recopilaciones del SBGZ.

77 Las distintas colecciones del *Shinsō* serán presentadas en la siguiente sección de esta introducción.

En las ediciones modernas, que se basan tanto en la colección antigua (*Kyūsō*) como en la nueva (*Shinsō*) –que siguen un orden no cronológico–, el *Bendōwa* es clasificado en la categoría de textos suplementarios.

El estatus problemático del texto no resta nada a su fuerza conceptual ni a su alcance. A pesar de que Dōgen contaba con apenas 31 años cuando lo redactó, el texto contiene ya casi todos los grandes temas que serán desarrollados posteriormente en el *SBGZ*, y que alcanzarán su plena expansión entre 1240 y 1250.

Periodo del monasterio Kōshōji (1233-1243)

Esta época abarca 10 años, desde 1233 a 1243, cuando Dōgen parte con su comunidad monástica hacia la provincia de Echizen, dejando atrás Kōshōji y Kioto. Cuarenta y seis capítulos fueron redactados o impartidos oralmente durante este tiempo, una de las épocas más fructíferas del maestro.[78]

78 Para una relación detallada de los capítulos producidos en cada periodo, véase el anexo 5, «Capítulos por años y épocas», al final de este volumen.

Periodo de la construcción del nuevo monasterio en Echizen (1243-1244)

En julio de 1243, Dōgen se traslada a la provincia de Echizen, en la costa oeste de Japón. Mientras duran las obras de construcción del nuevo monasterio, se instala en el templo cercano de Kippoji. En julio del 1244 tiene lugar la ceremonia de apertura del nuevo monasterio, llamado inicialmente Daibutsuji. Veintinueve capítulos son redactados o impartidos oralmente en este tiempo. Teniendo en cuenta que hablamos tan solo de un año, podemos ver que se trató de su momento de mayor inspiración y producción.

Periodo del monasterio Daibutsuji (1244-1246)

En los dos años escasos que discurren desde julio de 1244 a junio de 1246, cuando el monasterio Daibutsuji fue renombrado Eiheiji, Dōgen redactó cinco capítulos. Es probable que las tareas como abad fundador fueran muchas y le mantuvieran ocupado en la puesta en marcha del monasterio recién fundado.

Periodo del monasterio Eiheiji (1246-1253)

Los primeros signos de la enfermedad que acabaría llevándoselo comenzaron a manifestarse en el verano de 1252. Unos años antes, por requerimiento del *shogun* Tokiyori, Dōgen se vio en la obligación de viajar a Kamakura, donde permaneció desde agosto de 1247 a noviembre de 1248. En esta época escribió solo tres capítulos, uno de los cuales, el *Hachi dainin gaku* (j), «los Ocho Principios Vitales de los Grandes Seres», lo terminó justo días antes de su partida definitiva a Kyoto, adonde viajó con el fin de ser tratado de su enfermedad.

Capítulos no fechados.

Dōgen dejó 12 capítulos no fechados.

MANUSCRITOS

Solo seis de estos manuscritos han llegado hasta nuestros días. Son los siguientes:

- *Sansuikyō*, «El *sūtra* de las montañas y los ríos», que se conserva en el templo Zenkyū-in, provincia de Aichi.
- Una transcripción de *Shisho*, «Certificado de la transmisión», que durante algún tiempo permaneció en casa de Chūzaburō Satomi, en Kyoto.
- Fragmentos de otra transcripción de *Shisho*, que se encuentran en el monasterio Daijōji, en Ishikawa; en el templo Kōshakuji, Hiroshima; en el templo Jinnōji, Kyoto; en el templo Eikōji, Ishikawa; en el templo Zenjōji, Kyoto; en casa de Yoshio Nagata, Yokohama, y en el monasterio Kōshōji, Kyoto.
- La segunda parte del capítulo *Gyōji*, «Práctica continuada», conservado en el templo Kōfukuji, Kumamoto.
- Fragmentos de *Shohō jissō*, «La realidad de todas las cosas», que se guardan en el templo Ryūdai-in, en Aichi, y en el templo Eitakuji, Hyōgo.

- *Seiraii*,[79] «La intención con la que el ancestro Bodhidharma vino del oeste», preservado en el monasterio Eiheiji, Fukui.

Además de estos, contamos con otros manuscritos antiguos transcritos al final de la era Kamakura (1185-1333) y al comienzo de la Muromachi (1392-1573):

- *Busshō*, «Naturaleza de Buddha», transcrito en 1340.
- *Kūge*, «Flores en el cielo», transcrito en 1318.
- *Henzan*, «Estudio completo».
- *Keisei Sanshoku*, «El sonido del valle, la forma de la montaña», transcrito en 1366.
- *Shinjin gakudō*, «El estudio de la vía con el cuerpo y con la mente».
- *Bendōwa*, «Diálogos sobre la práctica de la Vía».

Los cinco primeros son conservados en el monasterio Eiheiji, Fukui. El último, cuya fecha de transcripción puede remontarse a 1332, fue descubierto por el profesor D. Ōkubo en 1926 en el templo Shōbōji, Iwate.

LAS OCHO COLECCIONES DEL *SHŌBŌGENZŌ*

1. La «antigua edición» (*kyūsō*) *de 75 capítulos* y 2. La «nueva edición» (*shinsō*) *de 12 capítulos*

De los 23 años de gestación del *Shōbōgenzō*, tenemos constancia de 83 capítulos fechados y 12 no fechados. Al parecer,

79 El manuscrito original lleva el título sino-japonés *Seiraii*, y no *Soshi seiraii*, como se le conoce habitualmente.

pocos años antes de su muerte, el mismo Dōgen comenzó a revisar la mayoría de sus escritos con la intención de completar una colección de 100 capítulos. En la posdata del *Hachi dainin gaku*, el último capítulo escrito y revisado por Dōgen, su sucesor Ejō escribe:

> «Hoy, en la víspera del final del retiro de verano, en el séptimo año de la era Kenchō,[80] el secretario del abad[81] Gien terminó de copiar este texto.[82] Al mismo tiempo, he impermeabilizado su copia.
>
> »Este fue el último discurso de nuestro maestro, redactado cuando ya estaba enfermo. Entre otras cosas, le oí decir que quería volver a revisar todo el *Shōbōgenzō* y hacer una nueva colección (*shinsō*) a partir de los capítulos previamente redactados en escritura japonesa. Ya había iniciado la nueva colección (*shinsō*), de la que el presente texto es el duodécimo capítulo. Sin embargo, debido al deterioro de su salud, que finalmente le condujo a la muerte, este capítulo resultó ser el último. Es lamentable que nunca vayamos a ver el borrador completo de los cien capítulos. Aquellos que estimen a mi difunto maestro deberían copiar estos doce capítulos y preservarlos. Las enseñanzas presentadas aquí fueron las últimas del Buddha Śākyamuni, y también de nuestro difunto maestro.
>
> »Yo, Ejō, he redactado esta postdata».

80 3 agosto 1255.

81 *Shōki* (j), el secretario personal del abad, una de las seis funciones principales en los monasterios Zen.

82 Gien comenzó su práctica bajo la dirección espiritual de Dōgen. Tras su muerte, continuó practicando bajo la dirección de Koun Ejō. Finalmente, recibió de él la transmisión del Dharma, convirtiéndose así en el cuarto abad de Eiheiji.

El manuscrito de los 12 nuevos textos, llamado «nueva edición» (*shinsō*), fue descubierto en 1930 en los archivos del templo Eikōji, Ishikawa, por Kohō Chisan, el abad del templo en esa época. En este manuscrito aparece el capítulo *Ippyaku hachi hōmyōmon*, «Las ciento ocho puertas de realización del Dharma», texto que ningún especialista conoció hasta entonces. Según la posdata que incluye, esta «nueva edición» fue compilada por Ejō en 1255, es decir, dos años después de la muerte de Dōgen.

La «edición antigua» (*kyūsō*) está formada por 75 capítulos numerados. Durante mucho tiempo se creyó que no fue Dōgen quien compiló esta «edición antigua», sino su discípulo Ejō. Por ejemplo, Y. Mizuno defiende que la compilación de la «antigua edición» se remonta al 1253 y que fue obra de Ejō. Pero Dōshu Ōkubo afirma que fue Dōgen quien la realizó alrededor del 1246.

3. Sōgō bon,[83] *la colección de 60 capítulos*

En 1314, Giun (1253-1333) se convirtió en el 5.º abad del monasterio Eiheiji. A él se debió la compilación de la colección en 60 capítulos, además de la restauración del monasterio, devastado por los largos años de discordia entre la comunidad monástica. En 1329, Giun escribe el prefacio y resume en estrofas cada uno de los 60 capítulos de esta colección, que es llamada *Sōgō* en honor al noveno abad de Eiheiji, quien en 1289 hizo una transcripción íntegra del manuscrito. El *Sōgō bon* contiene 50 capítulos de la «edición antigua» (*kyūsō*), y siete de la «edición nueva» (*shinsō*), más dos textos suplementarios que no figuran en la primera ni en la segunda, a saber: *Hokke ten hokke*, «Las flores del Dharma hacen girar las flores del Dharma», y *Bodaisatta shishōbō*, «Las cuatro conductas del *bodhisattva*». Aunque el *Sōgō bon* es llamado la colección de 60 capítulos, en realidad solo contiene 59. Se habla de 60 porque el capítulo *Gyōji*, «Práctica continuada», tiene dos partes.

83 *Bon* (j), «colección» o «compilación».

4. Himitsu bon, *la «colección secreta» de 28 capítulos*

A pesar de que no se la considera una colección independiente, el *Himitsu bon* –que se conserva en el monasterio Eiheiji– juega un papel importante en la historia de la transmisión del *SBGZ*. Esta colección, transcrita probablemente durante la era Muromachi (1392-1573), contiene en su título el término «secreta» (*himitsu*). Según Takitani Takushū, este rótulo sería una interpolación, pues sostiene que fue el 39.º abad del monasterio Eiheiji, Shōten Sokuchi, quien en 1723 hizo grabar la expresión *Himitsu Shōbōgenzō* sobre el cofre de madera que contendría esta edición, así como en la portada de cada uno de los tres libros.

La composición del *Himitsu bon* es la siguiente:

- 19 capítulos que formaban parte de la «edición antigua» (*kyūsō*), pero no de la *Sōgō bon*.
- 4 capítulos de la «edición nueva» (*shinsō*).
- 3 capítulos que son segundas versiones.
- 2 capítulos que solo se encuentran en esta colección: *Shōji*, «Vida y muerte», y *Yuibutsu yobutsu*, «Solamente de un Buddha a otro Buddha».

Yoko Orimo remarca el hecho de que esta «edición secreta» de 28 capítulos y el *Sōgō bon*, que consta de 60, no tienen ninguno en común.

5. **Bonshin bon**, *la colección de 84 capítulos*

En 1419, Taiyō Bonshin, sucesor del linaje Ejō-Gikai-Keizan, hizo una compilación del *SBGZ* en 84 capítulos, en el templo Buddhaji, en Kaga. Esta colección, que extrae su nombre del de su compilador, está dividida en dos partes. La parte principal contiene íntegramente la «edición antigua» (*kyūsō*), transmitida por el linaje de Ejō; la parte suplementaria contiene los otros nueve textos que figuran en el *Sōgō bon*, y que fueron transmitidos por el linaje de Jakuen, aunque no figuran en la «edición antigua» (*kyūsō*). Esta colección de 84 capítulos fue considerada como la versión estándar del *SBGZ* hasta la era Edo y fue el objeto de múltiples transcripciones.

6. **Manzan bon**, *la colección de 89 capítulos*

Manzan Dōhaku (1634-1714) fue un célebre reformador de la escuela Sōtō Zen en la época Edo. En 1684, en el monasterio Daijōji, realizó una compilación de 89 capítulos. Esta colección, llamada *Manzan bon* en honor a su compilador, está dividida en dos partes. La parte principal contiene la «antigua edición» (*kyūsō*) de forma integral, más tres capítulos surgidos del *Bonshin bon* y seis textos procedentes de la «nueva edición» (*shinsō*); es decir, 84 capítulos en total. La colección los presenta más o menos conformes al orden cronológico de su redacción. La parte suplementaria incluye dos textos de la «nueva edición» (*shinsō*), así como los tres textos en los que no aparece el nombre genérico de *Shōbōgenzō*. Estos tres textos son el *Bendōwa*, el *Jūundōshiki* y el *Jiku inmon*.

7. **Kōzen bon**, *la colección de 95 capítulos*

El 35.º abad del monasterio Eiheiji, Kōzen, compiló hacia 1690 una versión de 95 capítulos del *SBGZ*, llamada *Kōzen bon*. Esta compilación contiene 84 capítulos procedentes del *Bonshin bon*, a los que se añaden ocho de la edición secreta *Himitsu bon*, así como los tres que, como en el *Manzan bon*, no incluían el título genérico *SBGZ*. *El Kōzen bon* es, con sus 95 capítulos, la colección más completa aparecida hasta entonces y, por esta razón, servirá como base para la primera edición moderna del *SBGZ*, el *Honzan ban*, publicado en 1815. La gran novedad del *Kōzen bon* en relación a las compilaciones anteriores es que, por primera vez, presenta la totalidad de los capítulos según el orden cronológico de su redacción. El *Honzan ban* sigue el mismo método de compilación que el *Kōzen bon*, si bien el orden de los capítulos difiere sensiblemente.

8. **Honzan ban**, *la colección moderna de 95 capítulos*

El interés general por el *SBGZ* se extendió rápidamente a partir de la segunda mitad de la era Edo. Fue entonces cuando se comenzaron a hacer públicos algunos capítulos, aunque con cuentagotas. Al mismo tiempo, una corriente conservadora de la escuela Soto Zen intentó mantener el *SBGZ* fuera del al-

cance del público. La dirección general de la escuela Sōtō cedió a la presión del ala conservadora y, en 1722, promulgó un decreto que prohibía la publicación del *SBGZ*, refrendado por el Shogunato. Este decreto retrasó unos 50 años la primera impresión de 90 capítulos de la obra.

En 1795, Gentō Sokuchū se convirtió en el 50.º abad del monasterio Eiheiji. Poco tiempo después, declaró su intención de publicar íntegramente el *SBGZ* con motivo del 550.º aniversario de la muerte de Dōgen, previsto para 1803, para lo cual pidió autorización oficial al Shogunato, que se la concedió, así como también se la concedió la dirección general de la escuela Sōtō Zen. En 1815 fueron impresos los primeros 400 ejemplares del *SBGZ*. Esta primera edición moderna, destinada al gran público, fue llamada *Honzan ban*, «edición del monasterio principal». Al igual que en el *Kōzen bon*, los capítulos aparecen dispuestos por orden cronológico, siguiendo la fecha de su redacción. Esta primera edición de 90 capítulos omitió los siguientes:

1. *Busso*, «buddhas y ancestros».
2. *Shisho*, «Certificado de la transmisión».
3. *Jukai*, «Recepción de los preceptos».
4. *Den-e*, «Transmisión del hábito».
5. *Jishō zanmai*, «El Samadhi de la Autorrealización».

La escuela Sōtō Zen quiso que estos capítulos quedaran reservados para el uso interno del monasterio. Hubo que esperar hasta 1906 para que la segunda edición del *Honzan ban* los incluyera en una colección definitiva.

Desde su publicación, y hasta una época muy reciente, esta edición del 1906 ha tenido una influencia muy importante en todas las publicaciones contemporáneas del *SBGZ*, de

forma que todos los responsables de las diferentes ediciones la han tomado como modelo.[84]

EDICIONES MODERNAS DEL *SHŌBŌGENZŌ*[85]

Varias ediciones críticas han sido publicadas en los últimos 75 años en Japón. Entre ellas destacan:

- La de Etō Sokuō, en tres volúmenes, *Shōbōgenzō*, Meicho Fukyukai, 1986; reedición de la edición original de 1939-1943.
- La de Ōkubo Dōshū, en dos volúmenes, *Dōgen zenji zenshu*, «Obras completas del maestro zen Dōgen», Chikuma Shobō, 1969 y 1970.
- La de Nishio Minoru y sus colaboradores, *Shōbōgenzō*, Nihon koten Bungaku Taikei, Iwanami Shoten, 1965.
- La de Terada Tōru y Mizuno Yaoko, en dos volúmenes, *Dōgen*, Nihon shisō Taikei, Iwanami Shoten, 1970 y 1972.
- La de Mizuno Yaoko, en cuatro volúmenes, *Shōbōgenzō*, Iwanami Shoten, 1990 y 1993.

84 El material expuesto sobre las ocho colecciones del *Shōbōgenzo* es un resumen de la presentación detallada que Yoko Orimo expone en su obra *Le Shōbōgenzō de maître Dōgen. La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil*, ed. Sully, 2003. En el anexo 4 se encuentran unas relaciones detalladas de los capítulos contenidos en cada una de estas ocho colecciones, y en el anexo 8 un cuadro con las ediciones modernas del *Shōbōgenzō*, procedentes de la misma fuente.

85 En el anexo 8 se encuentra un cuadro con las ediciones modernas en japonés del *Shōbōgenzō*.

PRINCIPALES EDICIONES DEL *SHŌBŌGENZŌ* EN LENGUAS OCCIDENTALES

- Kōsen, Nishiyama, y Stevens, John, *Shōbōgenzō, The Eye and Treasury of the True Law*. Cuatro volúmenes. Nakayama Shobō, Tokyo 1975, 1977, 1983.
- Yokoi, Yuho, *The Shobo-genzo*, Sankibo Buddhist Bookstore, Tokyo, 1986.
- Sōtō Zen Text Project, *Treasury of the Eye of the True Dharma Shōbōgenzō*, traducción en curso a cargo de un equipo de traductores formados por Urs App, Carl Bielefeldt, William Bodiford, Griffith Foulk, John McRae y Stanley Weinstein. Disponible en la web: http://scbs.stanford.edu/sztp3/
- Nishijima Gudo y Cross Chodo, *Master Dogen's Shobogenzo*, cuatro volúmenes. Windbell Publications, Londres 1994, 1996, 1999,
- Orimo, Yoko, *Le Shōbōgenzō de maître Dōgen. La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil*, ed. Sylly, 2003.
- Orimo, Yoko, *Shōbōgenzō. La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil*. Traducción integral del japonés anotada. Tomo 1: 2005; Tomo 2: 2006; Tomo 3: 2007; Tomo 4: 2009; Tomo 5: 2011; Tomo 6: 2012; Tomo 7: 2013. Incluye la edición antigua completa (75 capítulos) más cinco capítulos suplementarios. Ed. Sully.
- Nearman, Hubert, *Shōbōgenzō. The Treasure House of the Eye of the True Teaching. A Trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual Masterpiece*. Shasta Abbey Press, Mount Shasta, California, 2007.
- Tanahashi, Kazuaki, y colaboradores, *Treasury of the True Dharma Eye. Zen Master Dogen's Shobo Genzo*, Shambhala, Boston & London, 2012.

EDICIONES DEL *SHŌBŌGENZŌ* EN ESPAÑOL

Hasta el momento no ha habido traducciones completas del *Shōbōgenzo* al español. Tan solo ediciones parciales o traducciones de capítulos sueltos. Entre ellos:

- Abe, Masao, *La naturaleza de Buddha (Shobogenzo)*, traducción comentada del capítulo *Busshō*. Obelisco, 1989.
- Villalba, Dokushō, *La Voz del Valle, el Color de las Montañas*, traducción anotada y comentada del capítulo «Keisei Sanshoku». Miraguano ediciones, Madrid, 2007.
- Diaz Broughton, Luis Alfonso y otros, *Shobogenzo*, editorial Lumen, Buenos Aires, 2008. Traducción de 20 capítulos, a partir del inglés, de Gudo Nishijima.
- Villalba, Dokushō, *clara luz*, traducción anotada y comentada del capítulo *Kōmyō*. Miraguano ediciones, Madrid, 2009.
- Deshimaru, Taisen, *El tesoro del Zen*. Oniro, 2011. Incluye la traducción de cuatro capítulos del *Shōbōgenzō*.
- Villalba, Dokushō, *El cuerpo real*, traducción anotada y comentada del capítulo *Shinjin gakudō*. Miraguano ediciones, Madrid, 2012.
- Piquero, Pedro, *Shobogenzo, Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma*, Sirio, Málaga-México-Buenos Aires. Tres volúmenes, 2013, 2014, 2015. Traducción a partir de la edición en inglés de Gudo Nishijima.
- Deshimaru, Taisen, *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*. Incluye la traducción completa del capítulo *Bendōwa*, y un resumen de cada uno de los 95 capítulos del *Shōbōgenzō*, ed. Kairós, Barcelona.

SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Conocí la existencia del *Shōbogenzō* por primera vez a finales de los años 1970 a través de las traducciones al francés de mi primer maestro Taisen Deshimaru Roshi. Sus *kusen*[86] y sus posteriores transcripciones y publicaciones en los cuadernos del mismo nombre, editados por la Association Zen Internationale, fueron mi primera fuente de estudio de esta compleja obra.

Después de la muerte del maestro Deshimaru continué estudiando el *SBGZ* a través de la traducción al inglés de Kosen Nishiyama y John Stevens, y también mediante la de Yuho Yokoi, comparándolas entre sí y con las que el maestro Deshimaru había traducido al francés.

A mediados de los años 1980, al poco tiempo de fundar el templo Zen Shōboin en Madrid, reuní un equipo de traductores con el único fin de abordar su traducción al español. Este equipo ha seguido funcionando desde entonces, aunque sus miembros han ido cambiando a lo largo de los años. A finales de los 1980, la Comunidad Budista Soto Zen (CBSZ) comenzó a editar los capítulos traducidos en una serie de cuadernos de estudio internos, destinados a los practicantes de meditación zazen de la CBSZ. Unos 40 capítulos fueron traducidos, de los cuales llegarían a publicarse la mitad.

Mis tareas como impulsor de la Comunidad Budista Soto Zen española y como abad-fundador del monasterio Zen Luz Serena requirieron toda mi atención y esfuerzo durante varios años. Debido a ello, el proyecto de traducción del *SBGZ* avanzó de manera irregular a lo largo de los años 1990, aunque nunca se detuvo del todo.

86 *Kusen* (j), enseñanzas dadas por un maestro Zen durante los periodos de meditación zazen, lit. «enseñanza oral».

Las nuevas traducciones aparecidas en inglés a mediados de los años 1990, como por ejemplo la del Sōtō Zen Text Project, auspiciada por la Sōtōshū Shumucho[87] en colaboración con la Universidad de Stanford (USA), y la de Gudo Nishijima y Cross Chodo aumentaron la dificultad y la complejidad del proyecto de traducción al español, ya que uno de los criterios que hemos estado siguiendo durante todos estos años ha sido el de comparar las traducciones existentes y destilar de entre todas ellas el texto más completo y exacto en español.

Al mismo tiempo continué traduciendo y publicando –en ediciones Miraguano– un número importante de obras, tanto de Dōgen como de otros maestros japoneses y chinos, dentro de la colección «Textos de la tradición Zen», tarea que, sin lugar a dudas, me fue dando un conocimiento y una profundidad de visión sobre la enseñanza y sus registros históricos que paulatinamente me permitió penetrar cada vez más en la palabra de Dōgen contenida en el *SBGZ*.

La publicación en 2003 de la traducción al francés de Yoko Orimo, *Le Shōbōgenzō de maître Dōgen. La vraie loi, trésor de l'œil*, por la editorial Sully, fue un nuevo estímulo para continuar el estudio y la traducción de la *Preciosa Visión* de Dōgen. Fue a mediados de la primera década de este siglo cuando comencé a organizar unos seminarios llamados *genzo-e*, dedicados al estudio del *SBGZ*. Tuvimos el honor de contar con eminentes maestros, como Imamura Gechu y Jiso Forzani, quienes en varias ocasiones nos deleitaron con sus comentarios sobre algunos capítulos. Yo mismo participé como docente en los seminarios *genzo-e*, tanto en el monasterio Zen Luz Serena, como en otros centros Zen integrados en la CBSZ. Las transcripciones de algunos de estos seminarios fueron re-

87 Dirección General de la escuela Soto Zen japonesa.

visadas y publicadas en la colección «De corazón a corazón», de ediciones Miraguano.

Yoko Orimo emprendió la ingente tarea de traducir al francés, y anotar minuciosamente, la totalidad de los capítulos del *SBGZ*, siguiendo la colección antigua o *kyūsō*, de 75 capítulos. Desde el 2005 al 2013, fue completando la edición. Su trabajo ha sido para mí una gran fuente de inspiración y estímulo, tanto para mi estudio personal como para el proyecto de traducción al español. Aunque su versión es a menudo farragosa y de difícil lectura, sus notas e informaciones anexas aportan mucha luz sobre el contexto general de la obra.

Finalmente, con la lectura de la traducción al inglés de Kazuaki Tanahashi y su equipo de colaboradores, publicada en 2012, sentí que había llegado el momento de abordar seriamente la traducción y publicación de, al menos, un volumen del *SBGZ*.

A principios de 2013 me retiré durante un tiempo de la vida activa con el fin de entregarme por completo a la preparación de una edición española del *SBGZ*. Esta labor continuó durante todo el 2014. Tras muchos años de trabajo, pude concluir esta tentativa que el lector tiene en sus manos. Para la presente edición he usado todas las fuentes citadas en el apartado anterior, el titulado «Principales ediciones del *SBGZ* en lenguas occidentales». Según el capítulo, he seguido una versión u otra, pero siempre comparándolas, párrafo a párrafo, con las restantes ediciones en inglés y en francés.

Mi traducción es deudora de la inmediatez presente en las traducciones del maestro Taisen Deshimaru, de la cercanía de Kosen Nishiyama, de la sencillez y fluidez de Kazuaki Tanahashi, de la exactitud y precisión del Sōtō Zen Text Project, de la penetración espiritual de Gudo Nishijima, de la erudición de Yoko Orimo y, sobre todo, de la práctica continua de la meditación zazen durante 40 años.

AGRADECIMIENTOS

A todos los anteriormente citados, así como a Hubert Nearman, expreso mi gratitud y mi reconocimiento a su labor.

Quiero expresar también mi agradecimiento a los primeros traductores que integraron mi equipo a finales de los años 1980: Joaquín Tolsá, Antonio González Corbalán, Emma Bragulat y Louis Nicholson.

Mi agradecimiento para mi hijo, Inoé Fernández Sarabia, quien me ayudó con la traducción de documentos importantes para el éxito de esta traducción.

Expreso mi gratitud a mi amigo Vicente Gallego por su pasión contagiosa por el *SBGZ*, por haberme animado a continuar en los momentos de flaqueza, por haberme abierto el camino hacia la publicación del presente trabajo, y también por sus correcciones, que, sin lugar a dudas, han dado brillo y claridad al texto.

De igual forma, agradezco a mi discípulo y primer sucesor Denkō Mesa su paciente tarea de revisión filológica.

Quiero agradecer a la comunidad de residentes del monasterio Luz Serena su comprensión por mis ausencias, así como su apoyo.

Por último, pero no menos importante, expreso mi gratitud a Agustín Pániker por haber creído y apoyado la publicación de esta traducción.

DOKUSHŌ VILLALBA

PARTE II

正法眼藏
SHŌBŌGENZŌ

La preciosa visión del Dharma verdadero

Eihei Dōgen

Traducción de Dokushō Villalba

摩訶般若波羅蜜

MAKAHANNYA HARAMITSU

La Perfección de la Gran Sabiduría

Cuando el Bodhisattva que observa desde la libertad[88] realiza profundamente la *prajñā*, el cuerpo entero[89] ve claramente[90] que los cinco agregados[91] son *shunyata*.[92]

Los cinco agregados –forma-color, sensación, percepción, volición y conciencia– son la *prajñā* quíntuple. Ver claramen-

88 *Kanjizai Bosatsu*, lit.: «Bodhisattva que observa desde la Libertad», es uno de los nombres chinos con el que se tradujo el nombre del Bodhisattva Avalokiteśvara. Existen dos versiones del *Sūtra del Corazón* en chino. La primera, la más antigua y extendida, fue llevada a cabo por Kumarajiva, quien traduce el nombre Avalokiteśvara como *Kanzeon Bosatsu*, «el Bodhisattva que observa el sonido del mundo». La segunda traducción es obra del monje chino Xuanzang (j. Genjō, 602-664), quien lo traduce como *Kanjizai Bosatsu*, «el Bodhisattva que observa desde la Libertad». El capítulo 33 del *Shōbōgenzō*, titulado «Kannon», y el capítulo 25 del *Sūtra del Loto*, «Kanzeon-bosatsu-fumon», están dedicados a la figura de Kannon. Este párrafo comienza con las mismas palabras que el *Sūtra del Corazón*.

89 El maestro Dōgen añade a la primera línea del *Sūtra del Corazón* la palabra *konshin* (j), «el cuerpo entero» como sujeto del verbo *shōken*, «ver claramente».

90 «Ver claramente» es la traducción del término japonés *shōken*. *Shō*: luz claridad; *ken*: ver, visión. No se trata de una simple visión mental ni de una comprensión intelectual, sino de una experiencia vivida con la totalidad del cuerpo. Es conocimiento superior intuitivo, no discursivo, o *prajñā*.

91 *Go-un* (j); *panca-skandha* (s). Los cinco elementos constitutivos de la individualidad de cada existencia.

92 *Shunyata* (s); *kū* (j). Término central en la tradición budista, puede ser traducido como «vacío», o «vacuidad», comprendidos ambos términos como «ausencia de naturaleza propia o de realidad substancial».

te es en sí *prajñā*. Para expresar este principio se dice[93] que «la materia-forma-color[94] es *shunyata, shunyata* es materia-forma-color».[95] La materia-forma-color es materia-forma-color, *shunyata* es *shunyata*.[96] Lo mismo sucede con los cientos de hierbas y con los diez mil fenómenos.[97]

La *prajñā* se manifiesta en las doce puertas sensoriales.[98] También se manifiesta en las dieciocho esferas:[99] los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo[100] y la mente;[101] están los colores-formas, los sonidos, los olores, los sabores, las sensaciones táctiles y las propiedades de la mente,[102] así como la conciencia visual, la auditiva, la olfativa, la gustativa, la táctil y la conciencia de la mente.

93 En el *Sūtra del Corazón* de *la Mahā Prajñā Pāramitā*.

94 «Forma-materia-color» es la traducción de *shiki* (j); *rūpa* (s). El primero de los cinco agregados.

95 Célebre expresión conocida por todos los practicantes Zen: *shiki-soku-ze-kū, kū-soku-ze-shiki* (j).

96 El *sūtra* dice *shiki-soku-ze-kū*, «la materia-forma-color es *shunyata*» y *kū-soku-ze-shiki*, «*shunyata* es materia-forma-color.» El maestro Dōgen añade la expresión *shiki-ze-shiki*, «la materia-forma-color es materia-forma-color», y *kū-ze-kū*, «*shunyata* es *shunyata*».

97 *Hyakusō* (j), «cientos de hierbas.» Al igual que la expresión «diez mil fenómenos» designa la diversidad infinita de seres y fenómenos. *Shunyata* no es una abstracción fruto de la especulación, sino hechos y fenómenos concretos.

98 *Jūni-ju* (j), *dvādaśāyatanāni* (s): los seis órganos de los sentidos (ojos, nariz, lengua, oídos, piel y mente) y los seis objetos sensoriales correspondientes (formas-colores, olores, sabores, sonidos, sensaciones táctiles y objetos mentales).

99 *Juhachi-kai* (j); *aśṭādaśa dhāta vaḥ* (s). Estas dieciocho esferas son: los seis óganos de los sentidos, los seis objetos correspondientes y las seis conscencias sensoriales.

100 «Cuerpo», *jin* o *shin* (j); *kāya* (s), o piel, en tanto órgano del tacto.

101 «Mente», *I* (j); *manas* (s), designa la mente como centro del pensamiento. Para la sabiduría *prajñā*, la mente se encuentra en el mismo nivel que los sentidos.

102 *Shoku, hō* (j); *sparśa, dharma* (s). Representan los objetos del cuerpo y de la mente como órganos de los sentidos.

La *prajñā* también se manifiesta de las siguientes cuatro formas: el sufrimiento, su causa, su disolución y la Vía.[103] Se realiza, además, en los siguientes seis aspectos: generosidad, disciplina moral, paciencia, diligencia, meditación y *prajñā* misma.[104]

La *prajñā* se manifiesta como presencia inmediata en el presente: este es el estado de *anuttarā samyak-saṃbodhi*.[105] La *prajñā* se realiza también de tres formas: pasado, presente y futuro.[106]

Otras seis modalidades de manifestación de la *prajñā* son: tierra, agua, fuego, aire, espacio y conciencia.[107] Y hay otros cuatro tipos de *prajñā* que son constantemente practicados en la vida diaria: caminar, estar de pie, estar sentado o sentarse y estar acostado o acostarse.[108]

❀

En la sangha *del Tathāgata Śākyamuni había un monje que pensaba así en su fuero interno: «Me inclino con veneración ante la profunda* prājñaparāmita. *Aunque en ella las existen-*

103 *Shitai* (j), las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por el Buddha, a saber: *Ku* (j), *duḥkha-satya* (s): la Verdad del Sufrimiento; *shu* (j), *samudaya-satya* (s): la Verdad del Origen; *metsu* (j), *nirodha-satya* (s): la Verdad de la Disolución; *dō* (j), *mārga-satya* (s): la Verdad del Camino.

104 Se trata de *rokudō* (j), las seis *pāramitās* (s): *Dāna* (s), generosidad; *śīla* (s) observación de comportamiento moral correcto; *kṣānti* (s), paciencia; *vīrya* (s) esfuerzo sostenido; *dhyāna* (s), meditación; *prajñā* (s), sabiduría.

105 *Anuttarā samyaksaṃbodhi* (s), a veces esta expresión es traducida en caracteres chinos como *mujō-shōtō-bodai*, «el supremo estado de Despertar correcto y equilibrado»; otras veces aparece como *mujōshōtō-gaku*, «el supremo estado de la Verdad correcto y equilibrado,» y también como *mujō-tōshō-gaku*, «el supremo y equilibrado estado de la Verdad».

106 *Sanze* (j), los tres tiempos.

107 *Rokudai* (j), los seis grandes elementos; *sad dhātavah* (s).

108 *Shigi* (j), las cuatro actitudes fundamentales del cuerpo humano.

cias[109] *no aparecen ni desaparecen,*[110] *gracias a ella es posible la realización de los preceptos, de los* samadhis, *de todo tipo de sabiduría, de toda clase de liberaciones, así como del conocimiento y de la conciencia de todas las liberaciones. También gracias a ella es posible obtener el fruto del que ha entrado en la corriente,*[111] *el fruto del que está sujeto a un retorno,*[112] *el fruto del que no está sujeto a retorno*[113] *y el fruto de los* arhat.[114] *De igual modo, por su virtud es posible realizar el Despertar por uno mismo,*[115] *así como el espíritu* bodhi.[116] *Es también su gracia la que nos permite certificar el perfecto y completo Despertar Supremo. A ella le debemos también la realización del Buddha, el* Dharma *y la* Sangha. *Y, finalmente, merced a ella resulta posible poner en funcionamiento la rueda del Dharma Maravilloso*[117] *que libera a todos los seres vivientes».*

El Buddha supo lo que el monje estaba pensando y le dijo:

109 «Existencias» es la traducción de *shōhō* (j), término que aparece en el *Sūtra del Corazón*. También se traduce como *dharmas* o «fenómenos».

110 *Mu-shohō-shōmetsu* (j), o *shohō no shōmetsu nashi* (j). El *Sūtra del Corazón* dice: «*ze shohōkūsō. Fushō-fumetsu*» (j): «Todos los *dharmas* son vacuidad. No hay aparición ni desaparición».

111 *Srotāpanna* (s), *sotāpanna* (p): «el que ha entrado en la corriente».

112 *Sakrdāgāmin* (s), *sakadagāmain* (p): «el que solo tendrá un retorno».

113 *Anāgāmin* (s), *anāgāmin* (p): «el que no retornará más».

114 *Arhat* (s), «el liberado». Para el budismo primitivo, el *śrāvaka* (s) («el que realiza el Dharma a través de la escucha del Dharma») pasa por estos cuatro estados antes de alcanzar la liberación última.

115 *Doku-kaku* (j), «aquel que realiza el despertar por sí mismo». Se refiere a los *pratyekabuddha* (s). La distinción entre *srāvakas*, *pratyekabuddhas*, *bodhisattvas* y *buddhas* es expuesta por el Buddha en el *Sūtra del Loto*.

116 *Bodhi* (s), *bodai* (j): el Despertar. En este caso parece sugerir a aquel que posee la aspiración al Despertar, es decir, el *bodhisattva*.

117 *Tenmyōhōrin* (j): «hacer girar la Rueda del Dharma Maravilloso». Se refiere a la enseñanza del Dharma.

«Así es, así es. La plena realización de la profunda Prajñāpāramitā es sutil e insondable».[118]

Este monje comprendía que venerar las existencias es venerar la *prajñā* misma, que no aparece ni desaparece. Y que esa veneración es en sí la manifestación de la *prajñā*, gracias a la cual se realiza *sila*, *samādhi* y *prajñā*,[119] así como la liberación de todos los seres vivientes. A esta realización se la llama «nada».[120] Así es como se puede realizar el estado de «nada». Esta es la realización de la infinitamente profunda, sutil e insondable *prājñaparāmita.*

❀

Un día, el dios Indra[121] *le preguntó al venerable monje Subhūti*[122]*: «¡Oh, Gran Virtuoso!, cuando los* bodhisattvas *y los*

118 Todo este párrafo señalado en cursiva es un extracto del *Sūtra de la Realización de la Sabiduría, Daihannyakyō* (j), capítulo 291, «Apego y no apego a la forma».

119 *Sila* (s), *kai* (j): preceptos; *samadhi* (s), *jō* (j): meditación; *prajñā* (s), *e* (j): sabiduría. Constituyen los tres pilares de la práctica budista, *sangaku* (j), *tisrah siksāh* (s).

120 *Mu* (j), *wu* (c): expresa ausencia. En este pasaje *mu-shometsu* (j) es traducido como «no hay aparición ni desaparición» y también como «sin aparición ni desaparición». Como sustantivo, *mu* significa «el estado de ser sin», es decir, el estado en que el ser permanece libre de sí. Dōgen desarrolla ampliamente esta visión en el capítulo 22 del *SBGZ*, titulado *Busshō* (j), «La Naturaleza de Buddha», en este mismo volumen. El ideograma *mu* aparece más de 20 veces en el *Sūtra del Corazón.* Debemos tener en cuenta que, en el transcurso de la implantación del budismo en China, el término chino *wu*, «nada», surgido de la tradición taoísta, terminó por convertirse en sinónimo del término budista *ku* (j), *shunyata* (s), vacuidad o vacío.

121 Indra (p) es *Tentai-shaku* (j). *Tentai* (j) significa «emperador de los dioses» y *shaku* (j) es el nombre japonés de Śakra-devānām indraḥ, el nombre sánscrito del dios Indra. Esta figura fue incorporada al budismo como guardián de las enseñanzas budistas.

122 Subhūti (s), Gujuzengen (j): uno de los diez grandes discípulos del Buddha Śākyamuni. Era conocido por su excelente realización de la vacuidad. Su figura juega un rol muy importante en toda la literatura *Prajñāpāramitā.*

mahāsattvas[123] *quieran estudiar*[124] *la profunda* prajñāpāramitā, *¿cómo deberían hacerlo?*

Subhūti le respondió: «¡Kausika!,[125] *cuando los* bodhisattvas *mahasatvas quieran estudiar la profunda* prajñāpāramitā, *deben estudiar el ámbito de la vacuidad.*[126,127]

Estudiar la *prajñāpāramitā* es estudiar el ámbito de la vacuidad. Estudiar el ámbito de la vacuidad es estudiar la *prajñāpāramitā.*

Indra se dirigió entonces al Buddha Śākyamuni: «¡Oh, Honrado por el mundo!, cuando los hombres y las mujeres de bien reciban y protejan, lean y reciten, piensen razonablemente sobre ella y expongan a los demás esta profunda prajñāpāramitā *que nos has enseñado, ¿cómo deberían hacerlo? Por favor, instrúyame».*

Subhūti le respondió en lugar del Buddha: «¡Kausika!, ¿es el Dharma algo que pueda ser protegido o no?».

Indra le respondió: «¡No, Virtuoso! No veo el Dharma como algo que pueda ser protegido».[128]

123 *Mahāsattva* (s), *makasatsu* (j): «gran ser». *Bodhisattvas* y *mahāsattvas* son términos sinónimos que designan a los practicantes budistas experimentados.

124 *Gaku* (j) incluye dos aspectos: práctica y estudio, es decir, experiencia y comprensión. Véase el capítulo *Shinjin Gakudo* (j): «El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente», en este mismo volumen.

125 Kausika es el nombre familiar de Indra.

126 *Kokū* (j), *ākāsa* (s): «ámbito de la vacuidad», o sencillamente «vacuidad».

127 Todo este párrafo señalado en cursiva es un extracto del *Sūtra de la Realización de la Sabiduría, Daihannyakyō* (j), capítulo 291.

128 Ni los seres humanos ni los dioses tienen la responsabilidad ni la potestad de proteger el Dharma. El Dharma es la ley que rige el universo entero con libertad soberana. Es el Dharma quien protege a los seres humanos y a los dioses contra el mal y la desgracia, siempre y cuando los seres humanos y los dioses respeten la ley del Dharma y la pongan en práctica.

Subhūti dijo entonces: «¡Indra! Cuando los hombres y las mujeres de bien practiquen esta enseñanza, será la realización de la profunda prajñāpāramitā *la que les protegerá a ellos. Cuando los hombres y las mujeres de bien practiquen esta enseñanza, será la realización de la profunda* prajñāpāramitā *la que nunca se alejará de ellos. Recuerda que, aunque todos los seres humanos y no humanos trataran de perjudicarla, nunca lo conseguirían. ¡Kausika!, si quieres proteger a los* bodhisattvas, *practica esta enseñanza. La realización de la profunda* prajñāpāramitā *y la multitud de* bodhisattvas *no son diferentes. Querer protegerlos es como querer proteger el ámbito de la vacuidad».*[129]

Recuerda que recibir, conservar, leer, recitar y reflexionar razonablemente sobre *prajñā* es precisamente proteger *prajñā.* Y querer protegerla es recibirla, conservarla, leerla y recitarla.

❀

Mi último maestro, ese viejo Buddha, dijo una vez:

El cuerpo entero[130] *es una campana suspendida en el vacío.*
Proceda de donde proceda el viento
–norte, sur, este u oeste–,
siempre emite para beneficio de todos
el sonido de la prajñā*:*
tilín, tilín, tilín, tilín.[131]

129 Todo este párrafo señalado en cursiva es un extracto del *Sūtra de la Realización de la Sabiduría, Daihannyakyō* (j), capítulo 291.

130 En este poema de Tiantong Rujing aparece de nuevo el término «cuerpo entero», *konshin* (j), que Dōgen insertó al comienzo del presente texto, en el interior de la cita libre del *Sūtra del Corazón.*

131 Este poema procede del *Nyojō oshō goroku* (j), *Rujing guanglu* (c), «Registro de las Palabras del maestro Tiantong Rujing». El último verso del poema en

Este es el sonido de la *prajñā* transmitido correctamente por los buddhas y ancestros de generación en generación. El cuerpo entero[132] es *prajñā*. La otredad[133] completa es *prajñā*. El Sí Mismo[134] completo es *prajñā*. La totalidad del este, del oeste, del sur y del norte es *prajñā*.[135]

Śākyamuni Buddha dijo: «¡Śāriputra![136] La multitud de seres deben honrar y venerar la prajñāpāramitā *como Buddha viviente. Deben venerar la* prajñāpāramitā *como si fuera el Buddha Honrado por el Mundo mismo. ¿Por qué? Porque la manifestación de la* prajñāpāramitā *no es distinta del Buddha, porque el Buddha no es distinto de la manifestación de la* prajñāpāramitā. *La realización de la* prajñāpāramitā *es el Buddha mismo, y el Buddha mismo es la realización de la* prajñāpāramitā *¿Por qué? Porque, Śāriputra, el Despertar de todos los Tathagatas siempre tiene lugar gracias a la realización de la* prajñāpāramitā. *Śāriputra, todos los* bodhi-

japonés es «*chin ten ton ryan chin ten ton*», onomatopeya en japonés que representa el sonido de una campana de viento china, y que aquí he traducido como «*tilín, tilín, tilín, tilín*». La pronunciación original en chino de este verso nos es desconocida.

132 Este cuerpo entero puede referirse a la forma individual de cada existencia específica, es decir, a cada sujeto.

133 «Otredad» es la traducción del término *ta* (j), que unas veces se traduce como «otros», y otras como «el mundo exterior».

134 Sí Mismo, *jiko* (j), se refiere a la unidad esencial sujeto-objeto.

135 En este corto comentario al poema del maestro Rujing encontramos muy condensada la percepción de la *prajñā* del maestro Dōgen, idéntica a la de Rujing. *Prajñā* es «resonancia». Resonancia del propio cuerpo entero con la totalidad del gran cuerpo, que es idéntico al ámbito de la vacuidad. Resonancia de la existencia subjetiva –individual– con la objetiva –cósmica–, y de ambas con la vacuidad.

136 Śāriputra fue uno de los diez grandes discípulos del Buddha Śākyamuni. Fue conocido por su gran sabiduría. Murió antes que el Buddha. La mayor parte del *Mahāprajnāpāramitāsūtra* está dirigido a él.

sattvas mahāsattvas, *los* pratyekabuddhas, *los* arhats, *todos los que han alcanzado los estados de* anāgàmi, sakadāgāmi *y* sotāpanna, *la realización espiritual de todos ellos tiene lugar gracias a la realización de la* prajñāpāramitā. *Más aún, Śāriputra, todo lo que existe en este mundo, las diez buenas acciones,*[137] *los cuatro estados de absorción,*[138] *los cuatro estados de* samādhi *del mundo de la no-forma*[139] *y los cinco poderes milagrosos*[140] *siempre se realizan gracias a la realización de la* prajñāpāramitā».[141]

137 *Jū-zengōdō* (j), las diez buenas acciones consisten en no cometer las diez acciones erróneas, a saber: 1) matar, 2) robar, 3) adulterio, 4) mentir, 5) hablar con lengua mordaz, 6) difamar, 7) hablar con ironía, 8) ambicionar, 9) encolerizarse, 10) puntos de vista falsos.

138 *Shi-jōryo* o *shi-zenjō* (j), cuatro estados de absorción o cuatro estados de *dhyānas* (s). Estos cuatro estados son:
1) *Sho zenjo* (j), *pathamajjhana* (p)
2) *Daini zenjo* (j), *dutpyajjhana* (p)
3) *Daisan zenjo* (j), *tatiyajjhana* (p)
4) *Daichi zenjo* (j), *catutthajjhana* (p).

139 *Shi-mushiki-jō* (j), *samapatti* (p): los cuatro estados de *samadhi* que trascienden el mundo de la forma. Son los siguientes:
1) *Kū-muhen-sho-jō* (j), *akasanañcayatana* (p): «*Samapatti* de la Infinitud del Espacio».
2) *Shiki-muhen-sho-jō* (j), *viññanañcayatana* (p): «*Samapatti* de la Infinitud de la Conciencia».
3) *Mu-shō-u-sho-jō* (j), *akiñcañnayatana* (p): «*Samapatti* de la Vacuidad de la Conciencia».
4) *Hisō-hihisō-sho-jō* (j), *nevajañnanasañnayatana* (p): «*Samapatti* más allá de la percepción y de la no-percepción». Esta enseñanza es característica del budismo Theravāda.

140 *Go-jinzū* (j), los cinco poderes milagrosos son: 1) *tengentsu* (j), el poder de ver cosas invisibles para el ojo humano; 2) *tenjitsu* (j), el poder de oír sonidos inaudibles para el oído humano; 3) *tashintsu* (j), el poder de penetrar en el corazón de los demás; 4) *shukumeitsu* (j), el poder de conocer las vidas anteriores; 5) *nyoitsu* (j), el poder de estar presente allí donde se quiera y cuando se quiera.

141 Todo el texto en cursiva está extraído del *Sūtra de la Realización de la Gran Sabiduría, Daihannya haramita kyō* (j), capítulo «Elogio a la Sabiduría», *San hannya hon* (j).

Por esta razón, el Buddha no es otra cosa que la realización de la *prajñāpāramitā* y la realización de la *prajñāpāramitā* no es otra cosa que todas las existencias.[142] *Todas las existencias son Vacuidad. No nacen ni mueren. No crecen ni disminuyen. No son puras ni impuras.*[143] La realización de esta *prajñāpāramitā* es la realización del Buddha. Pedidla y estudiadla hasta hacerla vuestra. Veneradla y hacedle ofrendas es como encontrar, honrar y servir al Buddha en persona. Si la veneráis y le hacéis ofrendas, encontraréis, honraréis y serviréis al Buddha mismo en persona.

Transmitido a la sangha *en Kannōn-dōri-in,*[144] *durante un día del retiro de verano,*[145] *el 16 del cuarto mes del primer año de la era Tenpuku.*[146]

Copiado el 21 del tercer mes del segundo año de la era Kangen,[147] *año del dragón, en la habitación del secretario del templo Yoshimine de la provincia de Echizen,*[148] *por Ejō.*

142 «Todas las existencias» es la traducción de *shōhō* (j), término que aparece en el *Sūtra del Corazón*. También se traduce como «dharmas» o «fenómenos».
143 Dōgen cita literalmente el *Sūtra del Corazón*, *Hannya Shingyō* (j).
144 Según las *Crónicas de Kenzei*, *Kenzei ji* (j), fue en la primavera del año 1233, es decir, algunos meses antes de la exposición de esta enseñanza, cuando fue inaugurado el Kōshō-ji, el primer monasterio del maestro Dōgen construido en Fukakusa, en el extrarradio sur de Kyoto.
145 Según la tradición, el retiro de verano, *ge ango* (j), comienza el día 16 del cuarto mes (o el 16 del quinto mes) y se termina el 15 del octavo mes, según el calendario lunar.
146 Año 1233 de la era común.
147 Año 1244 de la era común.
148 Actual provincia de Fukui.

現[149] 成[150] 公 案[151]

GENJŌKŌAN[152]

La Plenitud de la Presencia

Cuando los buddhas enseñan sobre las múltiples existencias, hablan de «ilusión e iluminación», de «práctica y realiza-

149 Usado como verbo, el carácter *gen* quiere decir «aparecer», «presentarse», «manifestarse». Usado como sustantivo: «presencia», «manifestación».
150 El verbo *jō* se puede traducir como «realizarse», «completarse» y también «devenir».
151 *Kōan* es una expresión muy antigua que procede de China y es muy usada por el Chan chino. Un *kōan* es un enigma, algo que debe ser resuelto, aclarado, comprendido a través de la experiencia. Por ejemplo, la pregunta «¿qué es esto?» es un *kōan*. Los *kōan* no pueden ser resueltos o respondidos intelectualmente, sino solo mediante la experiencia, es decir, mediante la experiencia del Despertar.
152 Es imposible traducir correctamente la polisemia del título *genjōkōan*. Una traducción aproximada sería «el *kōan* de la realización de la presencia», aunque cualquier traducción del título requiere una explicación. El sentido profundo del título y del capítulo, así como de todo el *SBGZ*, es el siguiente: todo lo que se presenta ante nuestros ojos, lo que estamos percibiendo en este momento, depende de la realización interior de uno mismo. Y este hecho es el *kōan*, el misterio que debemos clarificar. Todo lo que se manifiesta ante nuestros ojos es un *kōan* que debe ser resuelto mediante la realización interior, es decir, mediante el darse cuenta; pero este «darse cuenta» no es una cualidad del sujeto que percibe, sino una cualidad inherente a la manifestación en sí. La «manifestación» incluye al sujeto y al objeto y los trasciende a ambos; de la misma forma, el «darse cuenta» incluye al sujeto y al objeto y también los trasciende a ambos. Este es el *kōan* que debe ser resuelto mediante la «realización» de la «manifestación», esto es, la realización del *kōan* implica que la «manifestación» «toma plena conciencia» de sí misma, más allá del sujeto y el objeto. Por lo tanto, una traducción aproximada sería el «*kōan* de la plena

ción», de «nacimiento y muerte», de «buddhas y seres ordinarios».[153]

Cuando enseñan que todas las existencias carecen de sustancia, dicen que no hay despertar ni ilusión, Buddha ni seres sensibles, vida ni muerte.[154] Originalmente, la Vía del Buddha trasciende las ideas de abundancia y de carencia. No obstante, el nacimiento y la muerte existen, el despertar y la ilusión existen, los seres sensibles y los buddhas existen. Aunque las amemos, las flores se marchitan. Aunque las detestemos, las malas hierbas crecen.

❀

Es una ilusión practicar y reconocer las diez mil existencias con nuestro propio ego. El despertar consiste en practicar con las diez mil existencias y ser reconocido por ellas. Aquellos que se despiertan de la ilusión son llamados buddhas. Aquellos que se hacen ilusiones sobre el Despertar son llamados seres comunes. Unos continúan profundizando en el Despertar y otros sumergiéndose en la ilusión.[155] Cuando los buddhas son auténticos buddhas, no necesitan reconocerse a sí mismos como buddhas. Sin embargo, son verdaderos buddhas que continúan actualizándose como buddhas en su práctica continuada.[156]

conciencia de lo presente», traduciendo el carácter *jō* como «plena conciencia» y el carácter *gen* como «lo presente», es decir, todo aquello que aparece ante nuestros ojos. Y simplificando, se podría sustituir «lo presente» por «el presente», en el sentido dogeniano de la inseparabilidad de la existencia y del tiempo (véase el capítulo *Uji*, «Existencia-tiempo»). Por lo tanto, la expresión «el presente» no indica un instante del tiempo, sino la completa unidad de todas las existencias que se manifiestan en el instante presente y de todas ellas con el instante presente mismo.

153 Se refiere a la enseñanza relativa o provisional.

154 Se refiere a la enseñanza absoluta o definitiva.

155 No es posible buscar el Despertar y rechazar la ilusión. Despertar e ilusión, buddhas y seres sensibles, son estados inseparables. Estar en la ilusión significa hacerse ideas falsas sobre el Despertar. Iluminarse significa iluminar la ilusión.

❀

Cuando usamos el cuerpo y la mente para ver las formas y oír los sonidos, nos identificamos con las formas y los sonidos. Esto no es lo que sucede con la imagen reflejada en el espejo, ni con la luna reflejada en el agua. Cuando un lado se vuelve evidente, el otro permanece oscuro.

❀

Estudiar la Vía del Buddha es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo. Olvidarse a sí mismo es ser reconocido por todas las existencias. Cuando el yo es reconocido por todas las existencias, el propio cuerpo-mente, así como el cuerpo-mente de los demás, son abandonados.[157] El despertar es olvidado, y este despertar olvidado continúa sin fin.[158]

❀

156 El verdadero Buddha está más allá del conocimiento de la budeidad. Para obtener la budeidad hay que alcanzar el Despertar sin quererlo, sin buscarlo, ni desearlo.

157 Dōgen escribe en el *SBGZ Shoji*, «Vidamuerte»: «No intentéis en ningún caso comprender esto con vuestra inteligencia ni expresarlo con palabras. Si abandonáis naturalmente, sin esfuerzo, cualquier preocupación y cualquier apego a vuestro cuerpo y a vuestro espíritu, entraréis de lleno en el reino de Buddha. Cuando los buddhas muestran la Vía, y vosotros la seguís sin luchar y sin inquietaros, podéis liberaros del sufrimiento, de la vida y de la muerte y vosotros mismos os reconocéis como buddhas. Puesto que esto es así, ningún obstáculo debe entreteneros».

158 A pesar de que no se tenga conciencia del Despertar y se le haya olvidado completamente, el Despertar permanece e impregna la vida cotidiana. La prác-

Cuando alguien busca por primera vez el Dharma, se imagina que este se encuentra muy lejos de sí mismo. Cuando el Dharma ha sido recibido a través de la transmisión auténtica, la naturaleza original se manifiesta por sí sola.[159]

❀

Cuando vas en barco y miras hacia la orilla, puedes cometer el error de creer que es la orilla del río la que se mueve. Pero si posas la mirada atentamente sobre tu propia embarcación, comprenderás que en realidad es el barco el que se mueve. De la misma manera, si examinas la multitud de fenómenos a través de tu percepción confusa, cometerás el error de pensar que tu propia mente es permanente. Pero si practicas íntimamente y retornas a lo que eres, comprenderás que nada posee naturaleza propia.[160]

❀

Cuando la leña se transforma en cenizas, no puede volver a ser leña de nuevo. No obstante, no debemos pensar que las

tica de la vida cotidiana se torna la práctica del Despertar. El verdadero Despertar es inconsciente. Si hay huellas del despertar, no se trata del verdadero Despertar.

159 Puesto que el Dharma no es distinto del ego (y el ego no es distinto del Dharma), no podemos encontrarlo en el exterior de nosotros mismos. Buscarlo en el exterior es extraviarse. Cuando nos hemos liberado de todos los apegos al ego y al Dharma, el verdadero Dharma surge naturalmente, sin esfuerzo de nuestra parte, sin que seamos conscientes de ello. Esta transmisión es en realidad el Despertar al Dharma que cada uno lleva dentro de sí.

160 Dōgen utiliza la comparación del barco para evidenciar la ilusión de la permanencia. Tener por permanente aquello que es impermanente es una ilusión. Si se mantiene la mirada fija sobre el propio barco (es decir, si se aprende a mirar dentro de uno mismo y se deja de correr detrás de los *dharmas*), se verá

cenizas son después y la leña antes. Debemos comprender que la leña permanece en su posición dhármica[161] de leña. Las cenizas permanecen en su posición dhármica de cenizas. Aunque ambas posiciones dhármicas tengan un «antes» y un «después», son independientes del antes y el después. De la misma manera, cuando los seres humanos mueren, no pueden volver de nuevo a la vida.

Siendo así, la verdad establecida en el *Buddhadharma* niega que la vida se convierta en muerte. Según este principio, la vida es no-aparición.[162] La muerte tampoco se transforma en vida. Este es otro principio tradicional del Dharma del Buddha, llamado «no-desaparición».[163] En este momento, la vida es una posición dhármica completa. En este momento, la muerte es una posición dhármica completa. Entre ambas existe la misma relación que entre el invierno y la primavera.[164] Es impropio decir que el invierno se transforma en primavera, o que la primavera se transforma en verano.

❀

que uno mismo y todos los *dharmas* carecen de una entidad propia que perdure. De esta manera se franquea la ilusión de un ego permanente.

161 «Posición dhármica» es la forma y la funcion de cada ser en cada momento dado.

162 *Fusho*, no-aparición, no-nacimiento.

163 *Fumetsu*, no-desaparición, no-muerte.

164 En el capítulo *Shoji*, «Vidamuerte», Dōgen escribe: «Si fuéramos capaces de comprender que la vida y la muerte no son, por naturaleza, más que Nirvana, no necesitaríamos ninguna evidencia, y tampoco intentar escapar de la vida y de la muerte, o buscar con tanta energía el Nirvana. Y así, por primera vez, nos liberaríamos de la vida y de la muerte. No cometáis el error de creer que la vida y la muerte son diferentes por naturaleza, ya que la vida no es en el tiempo más que una posición entre otras, con un antes y un después. Esta es la razón por la que el budismo dice que la vida, tal y como la conocemos, no es la vida. De la misma manera, la muerte no es más que una posición en el tiempo, con un antes y un después. La muerte, pues, no es la muerte».

El despertar es como el reflejo de la luna en el agua. El agua no moja la luna, la luna no perturba el agua. A pesar de que la luz de la luna inunda la inmensidad de la Tierra, un pequeño charco puede contener su reflejo. La totalidad de la luna y el cielo entero es reflejada en una gota de rocío sobre la hierba, e incluso en una gota de agua.

El despertar no te rompe, así como la luna no quiebra el agua. No puedes obstaculizar el despertar, de la misma manera que la gota de rocío no destruye la luna en el cielo. La profundidad de la gota de rocío es la altura de la luna. En cada reflejo, por largo o corto que sea, se manifiesta la inmensidad de la gota de rocío y se realiza la infinitud de la luz de la luna en el cielo.[165]

❀

Cuando el Dharma no ha penetrado por completo en tu cuerpo y en tu mente, puedes creer que estás cumplido. Cuando el Dharma ha inundado por entero tu cuerpo y tu mente, te das cuenta de que aún falta algo. Por ejemplo, si vas en barco por el océano, lejos de cualquier línea de costa, y miras a tu alrededor, el océano parece ser redondo. El océano, no obstante, no es redondo ni cuadrado. Sus características son infinitamente variadas. Puede ser visto como un palacio o como una joya. Solo parece circular desde el punto de vista desde el que lo estás mirando. Igual sucede con todas las cosas.[166] Aun-

165 El despertar no perturba al ser humano, el ser humano no se opone al despertar. Cuanto más profunda sea una gota de rocío, más profundo será el reflejo que ofrece del vasto firmamento. La eternidad, concebida como un periodo humanamente inconcebible de tiempo, se encuentra presente e incluida en el aquí y ahora.

166 A medida que progresamos en el estudio de la Vía, cada vez nos hacemos más conscientes de nuestra insuficiencia. Imaginarse que el Dharma obtenido es suficiente y apegarse a él es un error. Tomar conciencia de que siempre falta algo significa ser llenado. En el *SBGZ Butsukojoji*, Dōgen escribe: «Trascender el Buddha es alcanzar el estado de Buddha, es progresar y redescubrir el Buddha». El Dharma no existe fuera del espíritu. Su presencia total o parcial depende de la manera de verlo.

que el mundo de los seres comunes y el mundo de los buddhas poseen innumerables características, tú solo puedes ver lo que te permite el ojo de tu experiencia. Si quieres conocer la naturaleza de la infinidad de cosas, debes saber que, aunque parezcan redondos o cuadrados, las características de los océanos y las montañas son infinitamente variadas. Esa infinidad de mundos no solo te rodea, sino que también está dentro de ti, incluso dentro de una gota de agua.

❀

Un pez que nada en el océano puede nadar todo lo lejos que quiera: el agua es ilimitada. Un pájaro que vuela en el cielo puede volar todo lo lejos que quiera: el firmamento es infinito. Ni el pez ni el pájaro han salido nunca de sus elementos. Cuando su actividad es grande, su campo de acción es grande. Cuando su necesidad es pequeña, su campo de acción es pequeño. Por lo tanto, su campo de acción cubre completamente su necesidad y su necesidad abarca por completo su campo de acción. Si el pájaro saliera del cielo, moriría. Si el pez saliera del agua, moriría.

El agua es la vida del pez. El cielo es la vida del pájaro.[167] El pez es la vida del agua. El pájaro es la vida del cielo. Puedes sacar muchas más conclusiones como estas. Puedes decir, por ejemplo, que la relación que existe entre práctica y

167 La comparación pone el acento sobre la unidad dinámica del ser humano y el Dharma, de la práctica y la realización. Se puede decir que la «Vida» es «la plena conciencia del presente» (*genjōkōan*), una y no-dual.

despertar es la misma que existe entre el pájaro y el cielo, entre el pez y el agua.

Ahora bien, si un pez o un pájaro quisieran traspasar los límites del cielo o del agua, no encontrarían ningún camino para hacerlo.[168] Practicar la Vía significa encontrar el lugar en el que te encuentras, actualizando así el punto fundamental. Este lugar no es grande ni pequeño, nuestro ni de los demás. No viene del pasado ni se limita al presente. Es el momento presente tal y como es. Lo mismo sucede con la práctica y la realización de la Vía del Buddha: si recibes enseñanzas, debes comprenderlas; si recibes instrucciones, debes ponerlas en práctica. Aquí es donde el Lugar está. Penetrando más y más en la Vía, te irás dando cuenta de que el límite de tu conocimiento es incognoscible. El conocimiento surge simultáneamente con la plena experiencia del Dharma de Buddha que lo penetra todo. Entonces no supongas que podrás comprender intelectualmente lo que has realizado. Aunque la experiencia del estado último se manifiesta inmediatamente, su misteriosa existencia no puede ser siempre comprendida. ¿Por qué tendrías que comprender lo que has experimentado?

❀

El maestro Zen Baoche,[169] *del monte Mayu, se estaba abanicando. Un monje se le acercó y le preguntó: «La naturaleza del aire siempre está presente y llega a todas partes, ¿por qué se está usted abanicando?».*

168 Es un error querer practicar el Dharma después de haberlo estudiado objetivamente. La Vía para el pez es nadar. La Vía para el pájaro es volar. La Vía para el ser humano es practicar el Dharma.

169 Mayu Baoche (c), Mayoku Hōtetsu (j), f.d., un discípulo de Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j), 709-814.

El maestro respondió: «Aunque has comprendido que la naturaleza del aire es permanente, aún no has comprendido el sentido de que llegue a todas partes».

El monje preguntó: «¿Cuál es el sentido de que llegue a todas partes?».

Baoche continuó abanicándose. El monje se inclinó respetuosamente.[170]

La realización del *Buddhadharma*, el cauce poderoso de su transmisión auténtica, es así. Si dices que no necesitas abanicarte porque la naturaleza del aire está siempre presente, no estás comprendiendo la permanencia ni la naturaleza del aire. Puesto que la naturaleza del aire está siempre presente, la práctica budista transforma la Tierra en oro y la Vía Láctea en leche fermentada.

Escrito a mediados del otoño del primer año de la era Tempuku (1233), y entregado al discípulo laico Yōkōshū de Kuyshū.[171]

Fue editado en el 1252.

Compilado en el cuarto año de la era Kenchō (1252), año de la rata.

170 Fuente: «Textos escogidos de las lámparas de la escuela», *Shūmon rentō roku* (j); *Zongmen lian-deng huiyao* (c). Tomo 2, libro 4, capítulo «Mayoku».

171 Se conoce poco de él.

一顆明珠

IKKA MYŌJU

Una perla brillante

El gran maestro Soichi[172] *del monte Xuansha*[173] *de la provincia Fujian vivió en este mundo de sufrimiento,*[174] *en la China de los grandes Song. Su nombre religioso era Shibei*[175] *y su apellido familiar Sha. Antes de ser monje fue pescador. Como otros pescadores, pasaba su tiempo en el río Minjiang.*[176] *Aunque seguramente no esperaba pescar el pez dorado que aparece por sí mismo sin ser pescado.*

Al comienzo de la era Xiantong[177] *de la dinastía Tang, un pez de escamas doradas apareció ante él sin que lo buscara*[178] *y, súbitamente, sintió una intensa aspiración de hacerse*

172 Soichi es el nombre póstumo de Xuansha Shibei (c), Gensha Soichi o Gensha Shibi (j), 835-908. En la antigua China, cuando un monje moría se dejaba de referirse a él con el nombre con el que se le conocía en vida. Shibei fue su nombre de monje. Tuvo como discípulo a Luohan Guichen (c), Rakan Keichin (j), 867-928, quien fue a su vez el maestro de Fayan Wenyi (c), Hōgen Bun'eki (j), 885-958, el fundador de la Casa Fayan (c), Hōgen (j). Véase *BHD-Zen*.

173 Gensha (j).

174 *Sahā* (s), *shaba* (j), literalmente «el mundo de la paciencia» que los seres necesitan para soportar los infortunios, las calamidades y las desgracias de este mundo.

175 Shibi (j).

176 Nantai (j).

177 Kantsū, (j). 860-873.

178 Este pez de escamas doradas es una metáfora de la aspiración al despertar.

monje. Dejó su barca y se retiró a la montaña.[179] *Tenía entonces treinta años. Habiéndose despertado a la evanescencia de este mundo flotante*[180] *y habiendo reconocido la nobleza suprema de la Vía del Buddha, se dirigió al monte Xuefeng,*[181] *donde se hizo discípulo del gran maestro Zhenjue,*[182] *con el que practicó la Vía día y noche.*

Con todo, decidió visitar a algún otro maestro con el fin de perfeccionar más su práctica. Después de coger su atillo, salió del monasterio. De pronto, el dedo gordo de su pie tropezó con una piedra, comenzó a sangrar y sintió un gran dolor. Entonces reflexionó de esta forma: «Este cuerpo carece de existencia real.[183] *¿De dónde viene este dolor?». E inmediatamente regresó con Xuefeng.*

Xuefeng le preguntó: «¿Qué te ha sucedido, monje asceta?».[184]

Xuansha respondió: «¡Nunca me atrevería a engañar a nadie sobre eso!».

Esta respuesta dejó muy satisfecho a Xuefeng, quien le dijo: «¿Quién no apreciaría esta respuesta? ¿Quién podría haber expresado el Asunto[185] *de forma más plena? –Y añadió–: ¿Por qué no continúas tu peregrinación,*[186] *monje asceta?».*

«Bodhidharma no vino del Este y el segundo ancestro[187] *no fue al Oeste»,*[188] *respondió Xuansha.*

Xuefeng apreció la respuesta.

❀

Aunque Xuansha había sido pescador y, por tanto, no había leído ninguna de las voluminosas escrituras, ni siquiera en sueños, poseía una fuerte determinación. Xuenfeng le consideraba como uno de sus mejores discípulos. Xuansha llevaba siempre el mismo hábito de lino, que nunca cambiaba por otro nuevo, sino que remendaba continuamente. Como ropa interior usaba papel o tela de fibra vegetal basta. Estudió únicamente con Xuenfeng y nunca visitó a otro maestro. De esta manera, pudo convertirse en un heredero del Dharma de Xuefeng.

❀

Algunos años después de haber alcanzado la Vía, Xuansha enseñaba a sus discípulos de esta forma: «El universo entero de diez direcciones es una perla brillante».

En cierta ocasión, un monje le preguntó: «He oído decir

179 «Retirarse a la montaña» es la expresión que designa el abandono del mundo y la entrada en la vida religiosa.

180 «Mundo flotante» es la traducción de *ukiyo* (j). Designa la naturaleza impermanente y evanescente de este mundo.

181 Seppō (j).

182 Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908. Zhenjue (c), Shingaku (j), «Gran Maestro Despertar Verdadero», fue el título honorífico que recibió del emperador Tang Xi Zong (reinó del 873 al 888).

183 *Abhavā* (s), *hiu* (j). Lit.: «no existente».

184 «Monje asceta» es la traducción del término japonés *bizuda*. *Bi* es el mismo ideograma que el que forma el nombre de Shibi, y *zuda* es la traducción del sánscrito *dhūta*, práctica ascética. Xuansha era conocido por su práctica rigurosa y ascética, por eso se le conocía como Bi el asceta, Bizuda.

185 El Asunto, o el Gran Asunto, es una expresión habitual en el Zen chino. Se refiere a la meta de la práctica espiritual, la realización del despertar.

186 *Henzan* (j) puede ser traducido bien como «indagación», bien como «peregrinación». Los monjes Zen peregrinaban para indagar en la Vía con distintos maestros. Es el título de un capítulo del *Shōbōgenzō*.

187 El segundo ancestro es Dazu Huike (c), Taiso Eka (j), 487-593, el primer sucesor chino de Bodhidharma.

188 El este se refiere a China y el oeste, a la India.

que usted enseña que este universo de diez direcciones es una perla brillante, ¿cómo debo comprender esto?».

El maestro le respondió: «El universo entero de diez direcciones es una perla brillante, ¿qué es lo que hay que comprender?».

Al día siguiente fue el maestro quien preguntó al monje: «Este universo de diez direcciones es una perla brillante, ¿cómo comprendes esto?».

Y el monje le respondió: «Este universo de diez direcciones es una perla brillante, ¿qué es lo que hay que comprender?».

Al oír esto, Xuansha le dijo: «Veo que has conseguido entrar en la gruta del demonio de la montaña negra».[189]

❀

La frase «*el universo entero de las diez direcciones es una perla brillante*» fue pronunciada por primera vez por Xuansha. Esto quiere decir que el universo no es vasto ni pequeño, ni ancho ni estrecho, ni cuadrado ni redondo, no es el despliegue continuo de una energía vigorosa ni oculta nada detrás de su apariencia. Puesto que se encuentra totalmente más allá del nacimiento-muerte y del ir-y-venir, es nacimiento-muerte e ir-y-venir.[190] Y puesto que esto es así, el pasado se ha ido del

189 Todo el texto en cursiva está extraído de *KDR*, libro 18, capítulo «Xuansha». También se encuentra en *Textos escogidos de las Lámparas de la escuela*. Libro 23, capítulo «Xuansha».

190 *Shōji-korai* (j), nacimiento-muerte, ir-y-venir, se refiere a la vida cotidiana. Es una expresión que aparece a menudo en el *SBGZ*. Dōgen recurre a menudo a esta lógica: «Puesto que A no es ni esto ni aquello, puede ser esto y aquello».

aquí y ahora[191] y el presente surge desde el aquí y ahora. Cuando se examina a fondo el universo entero de las diez direcciones, ¿quién podría verlo como parcelas dispersas, y quién podría sostener que se trata de una masa sólida?[192]

«*Las diez direcciones*» designa el movimiento incesante de interacción entre el sujeto y el objeto: el sujeto se define a sí mismo al definir el objeto, y el objeto queda definido cuando se define el sujeto.

El surgimiento de las emociones y las distinciones del intelecto, que crean la separación, son en sí mismos tan reales como girar la cabeza y ver un nuevo paisaje, o como percibir el objeto a partir de la actividad mental del sujeto. Puesto que el objeto queda definido cuando se define el sujeto, el universo de las diez direcciones permanece en un movimiento incesante. Sin embargo, debido a que el universo de las diez direcciones es un hecho anterior al instante del surgimiento de las emociones y de las distinciones intelectuales, a veces el universo de las diez direcciones puede ser percibido más allá de los sentimientos y de la discriminación intelectual que surgen en el instante presente.

«*Una perla brillante*» no es un mero nombre, sino la expresión de la comprensión. Aunque algunos han considerado que se trata de un mero nombre, «*una perla brillante*» abarca los diez mil años. Aunque el pasado no ha concluido, el presente ya ha llegado.[193] Aquí es el ahora del cuerpo y el ahora

191 Este aquí y ahora no es un instante entre el pasado y el futuro, sino la Presencia Eterna que incluye la totalidad del espacio y la totalidad del tiempo.

192 En otras palabras, ¿quién podría limitar (el universo de las diez direcciones) al movimiento o al no-movimiento?

193 El pasado forma parte de la Presencia Eterna, por eso no ha concluido. El presente forma parte de la Presencia Eterna, por eso está siempre aquí y ahora.

de la mente.[194] Esta es la perla brillante. Esta perla no es algo que esté limitado a las hierbas ni a los árboles que crecen acá o acullá; no está limitado a las montañas y ríos que se encuentran sobre la Tierra y bajo el cielo.[195]

«*¿Cómo debemos comprender esto?*» Estas palabras parecen expresar la ignorancia del monje, pero, de hecho, es la expresión de la magna función y la manifestación del gran principio.[196] Un *shaku*[197] de agua genera una ola de un *shaku*, un *jō* de luz genera una perla de un *jō*.[198]

Para expresar su realización de la verdad, Xuansha dijo: «*El universo entero de las diez direcciones es una perla brillante, ¿qué hay que comprender?*» Estas palabras son la expresión de la verdad gracias a la cual los buddhas suceden a los buddhas, los ancestros a los ancetros y Xuansha a Xuansha. Si quieres alejarte de esta verdad, puedes encontrar la manera de hacerlo. Pero tu alejamiento mismo no se encuentra fuera del tiempo, y el tiempo total no es más que el resplandor de la perla brillante.[199]

Al día siguiente fue el maestro quien interrogó al discípulo: «*El universo entero de las diez direcciones es una perla brillante, ¿cómo comprendes esto?*». Esto quiere decir que

194 Considerado como cuerpo-mente individual, nuestro cuerpo-mente vive en el presente temporal, ocupando un espacio limitado y sujeto al tiempo. Considerado como parte de la perla brillante, es Presencia Eterna.

195 Considerados como seres separados, las hierbas, los árboles, las montañas y los ríos viven en el presente temporal, ocupando un espacio limitado y sujetos al tiempo. Considerados como perla brillante son Presencia Eterna.

196 El gran principio: la iluminación abarca la totalidad del tiempo y del espacio.

197 *Shaku* (j) y *jō* (j) son dos antiguas medidas japonesas. *Shaku* corresponde a 30,3 cms y *jō* a 3,03 ms.

198 «Pequeña duda, pequeña iluminación. Duda mediana, iluminación mediana. Gran duda, gran iluminación». Dicho Zen.

199 El instante presente en el que surge la desviación forma parte de la Presencia Eterna, del tiempo total, es decir, del resplandor de la perla brillante.

ayer Xuansha enseñó un principio establecido, pero que hoy no enseña ningún principio establecido.[200] Moviendo la cabeza de un lado para otro ayer,[201] sonriendo hoy.[202]

El monje respondió: «*El universo entero es una perla brillante, ¿qué es lo que hay que comprender?*».

¡Dile a este monje que está persiguiendo al ladrón subido en el caballo del ladrón!

Los verdaderos buddhas enseñan el Dharma caminando entre los distintos tipos de seres.[203] Ahora, retorna la luz hacia tu interior e ilumínate a ti mismo. ¿De cuántas formas puedes responder a la pregunta *¿qué es lo que hay que comprender?* «*Siete tortas de leche y cinco tortas de arroz*»,[204] o «*el sur del río Shō es el norte del río Tan*».[205]

Xuansha dijo: «*Veo que has conseguido entrar en la gruta del demonio de la montaña negra*». Recuerda que el sol y

200 «Un día, una persona preguntó al Buddha: "¿Qué doctrina enseñó ayer el Honrado-por-el-mundo?"».

«Ayer enseñé la doctrina del principio establecido», respondió el Buddha.

Esta persona preguntó de nuevo: «¿Qué doctrina enseña hoy el Honrado-por-el-mundo?».

«Hoy enseño la doctrina sin principio establecido», respondió el Buddha.

Su interlocutor dijo: «¿Por qué ayer enseñó la doctrina del principio establecido y hoy enseña la doctrina sin principio establecido?».

El Buddha dijo: «Ayer fue la doctrina del principio establecido. Hoy es la doctrina sin principio establecido».

201 Esto es, desaprobando.

202 Esto es, aprobando.

203 *Taikiseppō irui-chū-gyō* (j): «enseñar el Dharma adaptándolo a las facultades de los distintos tipos de seres».

204 Expresión de Tiantong Rujing (c), extraída del *Rujing Guanglu* (c), *Nyojō Oshō goroku* (j), «Recopilación de las palabras de Rujing». Expresa la diversidad.

205 El río Shō fluye al norte del río Tan, el río Tan fluye al sur del río Sho. En China, el área entre los dos ríos se utilizó como símbolo de algo que puede ser expresado de dos maneras. En esta frase, las tortas y la expresión «el sur del río Sho es el norte del río Tan» representan la posible diversidad de respuestas subjetivas a esta pregunta.

la luna no han intercambiado nunca su rostro desde el pasado hasta ahora. El rostro del sol aparece siempre con el sol, el rostro de la luna aparece siempre con la luna. Por esta razón, ha sido dicho: «*no puedo decir que mi nombre sea calor por ser ahora el mes de julio*».[206]

Esta perla brillante carece de comienzo y de fin. El universo entero de las diez direcciones es una perla brillante, no dos ni tres. El cuerpo total[207] es la preciosa visión del Dharma verdadero. El cuerpo total es la substancia, el cuerpo total es una frase, el cuerpo total es clara luz,[208] y el cuerpo total es la conciencia total. Cuando el cuerpo total es la totalidad del cuerpo, desaparecen los obstáculos. Es redondez perfecta y rueda libremente en todas las direcciones.

206 La expresión está sacada de la siguiente historia:

El oficial principal en Langzhou se llamaba Li Ao. Una vez preguntó a Yaoshan Weiyan: «¿Cómo te llamas?». Yaoshan dijo: «La estación en la que estamos ahora». Li no comprendió y fue a preguntarle al supervisor del templo, diciéndole: «Acabo de preguntarle al maestro cómo se llama y me ha contestado: "la estación en la que estamos ahora". No vislumbro cuál puede ser su nombre». El supervisor del templo dijo: «Su nombre es Han».

Cuando Yaoshan escuchó esto, dijo: «¿Por qué hablas tanto? Si me hubiera preguntado en verano, ¿sería Re mi apellido?».

Para entender esta historia se precisa saber que los monjes budistas chinos tenían prohibido dar o usar su nombre civil. En su lugar, empleaban la expresión «la estación en la que estamos ahora». El oficial le planteó la pregunta en invierno, por eso el supervisor le respondió Han (frío). Debido a esto Yaoshan le dijo al supervisor «si me hubiera preguntado en verano, ¿sería Re mi nombre?». Re significa calor.

La historia original se encuentra en *El origen de la escuela de las cinco lámparas Goto egen* (j), *Wudeng Huiyang* (c). Puede encontrarse en *Dichos y hechos de tres maestros chan chinos*, edición y comentarios de Dokushō Villalba. Miraguano ediciones, colección «Textos de la Tradición Zen», Madrid 2009.

207 *Shin jitsu nintai* (j), el cuerpo real del ser humano. Véase el capítulo *Shinjin gakudo*, «El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente», en este mismo volumen.

208 *Kōmyō* (j), clara luz, es también el título de uno de los capítulos del *SBGZ*, incluido en este volumen.

Cuando la visión del poder de la perla brillante se manifiesta así,[209] Avalokiteśvara y Maitreya[210] se actualizan en este mundo viendo las formas y oyendo los sonidos; los antiguos buddhas y los actuales manifiestan sus cuerpos y promulgan el Dharma.

En el instante preciso de este presente, la perla brillante permanece suspendida en el cielo, escondida en el interior de un vestido,[211] oculta en la barbilla de un dragón o en un moño. Aunque se encuentre en el interior de la ropa, no intentéis sacarla. Aunque se encuentre oculta bajo la barbilla o en un moño, no intentéis hacerla evidente.[212]

Cuando estamos ebrios viene un amigo íntimo y nos da una perla. Y nosotros debemos dar siempre una perla a un amigo íntimo. Siempre que estamos ebrios recibimos una perla. Esto *que ya está ahí* es una perla brillante que abarca la totalidad de las diez direcciones del universo. Así que, aunque la apariencia externa esté cambiando constantemente, todas las idas y venidas –percibidas en estado de ebriedad o de sobriedad– no son más que la perla brillante. La conciencia de que la perla brillante ha existido así desde siempre es en sí misma

209 La «manifestación de la visión», *kenjō* (j) es superior a la «manifestación de la presencia», *genjō* (j), ya que se trata de la visión de la visión, es decir, de la «manifestación de la presencia perfectamente consciente de sí misma».

210 Avalokiteśvara (s) es el ser despierto que contempla la verdadera libertad desde la verdadera libertad. Su nombre en japonés es *Kanzeon*, «aquel que observa (que reconoce) el sonido (el sufrimiento) del mundo».

Maitreya (s), Miroku (j), es otro ser despierto que, según la cosmología budista, se encuentra en estos momentos predicando el Dharma en el cielo Tuṣita, el cielo de la satisfacción sublime. Cuando cumpla la edad de 4000 años –que corresponde a la edad humana de 5 670 000 000 años– descenderá sobre esta Tierra para realizar el pleno despertar.

211 Referencia a una célebre historia que se encuentra en el *Sūtra del Loto*, capítulo 8.

212 Es decir, la visión de la perla brillante es un asunto interior, no exterior.

el resplandor de la perla brillante. Todos los sonidos y las formas que pueden ser vistos y oídos son la perla brillante.

Puesto que esto *ya está ahí*, no cabe la menor duda de que, incluso aquellos que dicen «yo no puedo ser la perla brillante», son la perla brillante. Conjeturar sobre ella, dudar de ella, querer aprehenderla o rechazarla a través de los actos, de la palabra o del pensamiento son actitudes mezquinas que tratan de encerrar el brillo de la perla en los límites del intelecto.

¿Cómo no amar esta perla brillante? Sus destellos y sus reflejos, tal y como se presentan, son infinitos. Cada destello, cada rayo de su luz, sea cual sea la situación, es la virtud del universo de diez direcciones. ¿Quién querría robarla? ¿Quién podría arrojarla a la plaza del mercado como una teja rota?

No tengáis miedo de caer en los seis reinos de la existencia[213] debido a la ley de causalidad. No la ignoréis tampoco. Cuando la naturaleza original de la causa y el efecto ha sido clarificada, se comprende que la perla brillante es su rostro y sus ojos,[214] la pupila de su Ojo.

Pensar o no pensar una y mil veces cómo es posible que tú y yo seamos o no seamos una perla brillante, es parecido a recolectar maleza.[215] Pero ahora, gracias a las palabras de Xuansha, has podido darte cuenta de que lo que parece ser tu cuerpo y tu mente es, como siempre ha sido, la perla brillante. Si tú no eres la conciencia que tienes de ti mismo, ¿de qué te sirve preocuparte por tu aparición o por tu desaparición? ¿Por qué preocuparte acerca de si algo es o no es la perla brillante? Aunque te sientas perplejo o turbado, tu perplejidad y tu turbación son la perla brillante. Ninguna acción o pensamiento

213 Seis reinos de existencia, *rokudo* (j), son: el estado infernal, espíritus hambrientos, animal, titanes, humanos y dioses.
214 Esto es, la perla brillante nunca puede ser oscurecida por la ley de causalidad.
215 Algo inútil.

están separados de la perla brillante. Consecuentemente, entrar o salir de la caverna del demonio de la montaña negra no es más que la perla brillante.

Esto fue expuesto a los monjes en Kannondōri, en el templo Kōshōhōrinji, Uji, Yamashiro, el día 18 del cuarto mes lunar, durante el cuarto año de la era Katei.[216]

Transcribí el texto en mi habitación del templo Kippoji, Shibi Manor, Yoshida, Echizen, el día 23 del séptimo mes lunar, durante el primer año de la era Kangen.[217]

El monje Ejō, secretario del abad.

216 El 2 de junio de 1238.
217 El 10 de agosto de 1243.

即心是佛

SOKU SHIN ZE BUTSU

La mente misma es ya Buddha

Todos los buddhas y ancestros, sin excepción, han afirmado y transmitido hasta nuestros días la expresión «la mente misma es ya Buddha». Esta expresión no existía en la India, sino que apareció en China.

Muchos estudiosos han malinterpretado este enunciado y han sido incapaces de reconocer su error, por eso siguen caminos no-budistas. Cuando los necios oyen hablar de «la mente misma es ya Buddha», interpretan que el pensamiento, el conocimiento, la memoria y la percepción[218] de los seres humanos comunes son ya Buddha aunque no hayan suscitado la aspiración al despertar. Esta gente piensa así porque nunca ha encontrado un verdadero maestro.

❀

Esta teoría no-budista apareció en la India y fue conocida con el nombre de Shrenika.[219] Su doctrina era la siguiente:

218 El pensamiento, *ryō* (j); el saber, *chi* (j); la memoria, *nen* (j), y la percepción, *kaku* (j), representan el conjunto de las funciones de la mente.

219 El nombre de *Senika* o *Sen-ni* (j), *Shrenika* o *Seniya* (s), aparece en el *Agama Introducciones diversas*, en el capítulo titulado «El Sen-in que se hizo monje». Este capítulo cuenta el encuentro entre un no-budista llamado Seniya y el Buddha. A partir de entonces, la expresión Senika o Sen-in designa a todas las

La Gran Vía mora en nuestro cuerpo y, por lo tanto, puede ser fácilmente conocida. Es el conocimiento espiritual[220] que distingue el sufrimiento del no-sufrimiento, el calor del frío y el dolor del placer. Este conocimiento no es perturbado por los diez mil seres seres ni por los objetos. Los diez mil seres y los objetos aparecen y desaparecen, pero este conocimiento espiritual permanece siempre constante e inmutable. Este conocimiento espiritual es universal e idéntico para el santo, para el profano y para todos los seres.

A pesar de que en su seno puedan aparecer flores en el cielo[221] o realidades ilusorias, en el preciso instante en el que aparece la visión interior, los seres y los objetos desaparecen, y solo permanece la naturaleza original[222] o el conocimiento espiritual perfectamente claro, tranquilo y constante. Aunque las formas físicas se desintegren, la naturaleza espiritual permanece intacta, como si fuera el propietario de una casa en llamas que escapa sano y salvo del incendio.[223]

Esta naturaleza, perfectamente clara y sutil, ha sido llamada «la naturaleza de los buddhas y de los ancestros». También se la llama Buddha o Despertar. Esta naturaleza incluye a uno mismo y a los demás,[224] y abarca tanto el despertar como la ilusión.

Es esta naturaleza espiritual la que permite que las miríadas de *dharmas* y circunstancias sean lo que son. Esta naturaleza espiritual es distinta de los seres, los objetos y las circunstancias. Es la que observa constantemente el paso de los eones.[225]

religiones o filosofías no budistas, en este caso, particularmente, se refiere a las doctrinas hinduistas.

220 *Reichi* (j), conocimiento o sabiduría espiritual.

221 Es la traducción de *Kūge* (j). Véase el capítulo *Kuge*, en este mismo volumen.

222 *Hongaku* (j), naturaleza básica u original.

223 Alusión a la célebre parábola de la «casa en llamas», en el *Sūtra del Loto* 3.

224 Es decir, lo subjetivo y lo objetivo.

225 Es decir, es eterna.

Los seres y los objetos actuales son reales porque su coemergencia ha sido producida por la naturaleza original. Y sin embargo, los seres y los objetos no son constantes como la naturaleza espiritual, sino que aparecen y desaparecen. Dado que la naturaleza espiritual trasciende la claridad y la oscuridad, y dado que su manera de conocer es sutil, se la llama conocimiento espiritual. Se llama también yo verdadero,[226] fundamento del despertar, naturaleza original o esencia primordial. A la realización de esta naturaleza original se la llama «retorno a lo eterno», y aquel que lo consigue es llamado «el *Mahāsatva* que ha retornado a lo verdadero». Después de esta experiencia, se libera del ciclo de la vida y de la muerte, y entra en el océano esencial en el que ya nada aparece ni desaparece. No hay otra realidad más que esta, pero, mientras esta naturaleza no es realizada, los tres mundos[227] y los seis estados[228] no cesan de emerger.

Así es la visión no-budista de los Shrenika.

❀

Un día, el maestro nacional Dazheng Huizhong,[229] de la gran dinastía Tang de China, preguntó a un monje: «¿De dónde vienes?»

226 *Shinga* (j). *Ga* (j) es *Ātman* (s), yo o alma. Este concepto figura en el centro de la confronación entre la filosofía hinduista y el dharma budista.

227 *Sangai* (j), «los tres mundos» o «triple mundo», que son: el del deseo, el de la forma y el de la no-forma. Véase el capítulo «Sangai yuishin» (j), «los tres mundos no son diferentes de la mente», en este mismo volumen.

228 *Rokudō* (j), los seis estados de existencia: infernal, espíritus hambrientos, animal, espíritus guerreros, humano y celestial.

229 Nanyang Huizhong (c), Nanyō Echū (j), 675-775, sucesor del sexto patriarca Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j). «Maestro Nacional Danzheng» (c), Daishō (j) fue el título honorífico que recibió del emperador. A menudo, Dogen se refiere a él simplemente como el «Maestro Nacional». Véase *BHD-Zen*.

El monje replicó: «Vengo del Sur».

El maestro preguntó: «Y ¿qué clase de maestros hay en el sur?».

El monje contestó: «Hay un gran número de buenos maestros».

El maestro preguntó: «Y ¿qué enseñan?».

El monje dijo: «Los maestros de allí enseñan que "la mente misma es ya Buddha" y que 'Buddha' significa despertarse». Enseñan que todos los estudiantes poseen una naturaleza que experimenta y percibe. Es esta naturaleza la que nos permite guiñar los ojos, ir y venir y actuar. Se encuentra en todo el cuerpo. Cuando toca la cabeza, la cabeza funciona perfectamente. Cuando toca los pies, los pies funcionan adecuadamente. Por eso se la llama "completa y perfectamente despierta".[230] *Este cuerpo puede aparecer y desaparecer, pero la naturaleza espiritual*[231] *nunca aparece y nunca desaparece desde la noche de los tiempos. La aparición y desaparición del cuerpo puede compararse a un dragón cambiando de esqueleto, a una serpiente que muda la piel o una persona que se traslada de un domicilio a otro –la morada [el cuerpo] cambia, pero el ocupante [la naturaleza] es el mismo–. Dicho de otra forma, el cuerpo es impermanente, pero su naturaleza es permanente. Esta es básicamente la enseñanza de los maestros del sur».*

El maestro dijo: «Si eso es así como dices, la enseñanza del sur no se diferencia de la herejía Shrenika, según la cual "todos tenemos una naturaleza divina[232] *en nuestro cuerpo*

230 *Samyak-saṃbodhi* (s), *shōhenchi* (j), es uno de los diez apelativos usados para refereirse al Buddha.

231 *Shinshō* (j), *citta-dharmatā* (s), es sinónimo de «naturaleza original», *honshō* (j), o de «mente original inmaculada», *seijōshin* (j). Véase el capítulo *Shinjin gakudō*, en este mismo volumen.

232 *Shinshō* (j), lit.: «naturaleza (*shō*) divina (*shin*)».

y, gracias a esta naturaleza, podemos sentir dolor y placer. Cuando el cuerpo muere, esta naturaleza lo abandona como una persona abandona una casa en llamas. Aunque la casa sea impermanente, el dueño es permanente".

»Cuando se cree algo así no se puede distinguir lo verdadero de lo falso. ¿Cómo podríamos considerar correcto algo así? En el transcurso de mis peregrinaciones encontré doctrinas parecidas a esta, y veo que actualmente estos errores están muy extendidos. Ante comunidades de cuatrocientos o quinientos monjes, estos maestros miran la Vía Láctea y declaran "esta es la enseñanza del sur".[233] *Utilizan el* Sūtra de la Plataforma,[234] *pero lo mezclan con propósitos vulgares, desdibujan su significado profundo, malinterpretan el sentido de las santas palabras del sexto patriarca, confundiendo y perturbando así a los estudiantes jóvenes. ¿Cómo pueden llamar a esto la enseñanza oral de los buddhas?*[235] *¡Qué triste es que nuestra escuela esté degenerando de esta forma! Si la visión, la audición, la conciencia y el reconocimiento fuesen idénticos a la naturaleza de Buddha, Vimalakīrti*[236] *no habría dicho:*

233 El maestro Nanyang vivió en el norte de China, que era el centro de la civilización en la época de la dinastía Tang (619-858). La filosofía budista estaba muy desarrollada en el norte. Por el contrario, se consideraba que el budismo del sur de China era muy práctico. La corte imperial se trasladó al sur durante la dinastía Song (960-1279), en respuesta a las invasiones procedentes del norte.

234 *Rokusodaishihōbōdangyō* (j), *El Sūtra de la Plataforma del Tesoro-Dharma Sexto Patriarca*, es una colección de enseñanzas del maestro Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), y del maestro Nanyō Echū.

235 *Gonkyō* (j), «enseñanza oral», sugiere la enseñanza original del Buddha, que no fue puesta por escrito hasta el siglo I antes de la era común en Sri Lanka.

236 Vimalakīrti fue un laico budista coetáneo del Buddha cuya comprensión del Dharma era excelente. Sus diálogos con el Buddha fueron recogidos en el *Sūtra de Vimalakīrti, Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* (s), editado por Miraguano Ediciones, dentro de la colección «Textos de la Tradición Zen», con traducción de Dokushō Villalba.

"El Dharma trasciende la visión, la audición, la conciencia y el reconocimiento. Cuando utilizamos la visión, la audición, la conciencia y el reconocimiento, solo estamos usando la visión, la audición, la conciencia y el reconocimiento, no siguiendo el Dharma"».[237]

El maestro nacional Dazheng, excelente discípulo del viejo Buddha de Caoxi,[238] fue un gran maestro de seres celestiales y humanos. Debemos clarificar la enseñanza fundamental establecida por el maestro nacional y tomarla como modelo para el estudio a través de la práctica. Tened claro en qué consiste la doctrina Shrenika y no la sigáis.

Entre los abades actuales de los monasterios del gran reino de los Songs, no encontramos a ninguno que pueda ser igualado al maestro nacional. Desde el pasado remoto, ningún maestro comparable al maestro nacional ha aparecido en este mundo. Sin embargo, la gente mundana piensa erróneamente que Linji[239] y Deshan[240] son igualables al maestro nacional. Aquellos que piensan así son numerosos. ¡Qué pena que no haya maestros de visión clara!

La «mente misma es ya Buddha», lo que los ancestros budistas han mantenido y transmitido es algo que los no-budistas y los seguidores de los dos vehículos[241] no pueden comprender, ni siquiera en sueños. Solo los ancestros budistas reconocen a los ancestros budistas.[242] Solo ellos escuchan, practican y realizan «la mente misma es ya Buddha».

237 Todo el texto en cursiva es una cita del *KDR*, capítulo 20, «Registro de las palabras del maestro nacional Nanyang Huizhong».

238 Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j). Caoxi (c), Sokei (j) fue la ciudad en que vivió.

239 Linji Yixuana (c), Rinzai Gigen (j) m. 867, fundador de la escuela Rinzai Zen, sucesor del maestro Huangbo Xiyun (c), Ōbaku Kiun (j). Véase *BHD-Zen*.

240 Deshan Xuanjian (c), Tokusan Senkan (j), 780-865, sucesor de Longtan Chongxin (c), Ryūtan Sōshin (j), f.d.

241 Los dos vehículos: el de los auditores, *sravaka* (s), y el de los Buddha-para-sí, *pratyekabuddha* (s), es decir, los seguidores del budismo theravāda.

El sentido de esta expresión es el siguiente:

- *Butsu*, «Buddha»: El Buddha trituró y abandonó cientos de hierbas. Sin embargo, nunca se presentó a sí mismo como algo parecido a un Buddha dorado de deiciséis pies.[243]
- *Soku*, «tal cual»: Se trata de *soku-kōan*,[244] el «*kōan* de la talidad». «El universo inmediato tal y como es» no pretende manifestarse[245] ni evita desaparecer.
- *Ze*, «es»: Este triple mundo[246] concreto existe; ni aparece ni desaparece, ni es solo mente.[247]

242 *Yui-busso-yo-busso* (j), «solo un ancestro ve o reconoce a un ancestro» es una variante de la expresión *yui-butsu-yo-butsu* (j), «solo un Buddha ve o reconoce a un Buddha». En el *Sūtra del Loto* se dice: «Cuando un Buddha ve o reconoce a un Buddha, realiza que todos los dharmas son la forma real».

243 Dōgen tritura y combina aquí dos famosas frases de grandes maestros. En primer lugar, la frase de Zhaozhou Congshen (c), Jōsū Jūshin (j): «Es triturando una brizna de hierba como se erige un Buddha dorado de dieciséis pies». En segundo lugar, la respuesta de Nanyue Huairang (c), Nangaku Ejō (j), a la pregunta que le hizo el sexto patriarca: «La enseñanza parecida a algo nunca alcanza la meta».

244 *Soku-kōan* (j), «el *kōan* de la talidad o el universo inmediato tal y como es» o «el universo que aparece aquí y ahora».

245 *Genjo* (j), realización o plena manifestación.

246 *Ze sangai* (j), «el triple mundo» o mejor «este triple mundo concreto». El triple mundo es: el del deseo, *yoku kai* (j), el de la forma, *shiki kai* (j), y el de la no-forma, *mu shiki kai* (j).

247 *Yuishin* (j). Lit. «solo mente». «Sangai yuishin» (j), «el triple mundo es solo mente,» es el título de uno de los capítulos del *Shōbōgenzō*, incluido en este volumen. En este capítulo, Dōgen expone su posición con respecto a la escuela «Solo mente» o «Solo conciencia», *yuishin-ha* o *yuishiki-ha* (j), *Cittamātra* o *Vijñānavāda* (s). Según esta escuela, con ciertas afinidades al idealismo occidental, el mundo tal y como lo percibimos es una representación de la mente *–shin* (j), *citta* (s)– o de la conciencia *–shin* (j) o *vijnāpti* (s)–, de forma que fuera de la mente o de la conciencia no hay nada objetivo.

- *Shin*, la «mente» es vallas y muros. No es una mezcla de barro y agua,[248] ni un objeto fabricado. Igual da que lo expresemos diciendo «la mente misma ya es Buddha»[249] o «la mente tal cual ya Buddha es»;[250] o diciendo «el Buddha tal cual es ya la mente»;[251] «tal cual mente Buddha ya es»[252] o «es ya Buddha mente tal cual».[253] Es precisamente este tipo de estudio lo que constituye «la mente misma es ya Buddha» que ha sido transmitida directamente. Gracias a esa transmisión directa, esto ha llegado hasta nosotros.

❀

La mente que ha sido transmitida directamente es «la Mente Única es todas las existencias. Todas las existencias son la Mente Única».[254] Por esta razón, un ancestro dijo: «Cuando una persona toma conciencia de la mente, no hay ni una pizca de tierra en la Tierra».[255] Tenéis que saber que cuando llegas a conocer tu mente, el cielo se desploma y la Tierra se desintegra. O bien, se espesa tres pulgadas.[256] Cuando realizamos esta mente, todas nuestras acciones dan frutos.

248 Algo turbio e indefinido.

249 *Soku-shin ze butsu* (j), como en el título de este capítulo. Las cuatro siguientes expresiones son el resultado de la combinación de los cuatro caracteres de la expresión. Dōgen tritura el lenguaje poniendo así en movimiento la inmanencia de la naturaleza de la mente con el fin de evitar el error de considerarla una entidad inmutable. Es imposible traducir este juego de palabras.

250 *Shin-soku-butsu ze*.

251 *Butsu soku ze shin*. «Buddha no distinto es ya de la mente».

252 *Soku-shin-butsu ze*. «No distinto de la mente Buddha es ya».

253 *Ze-butsu-shin soku*. «Es ya Buddha mente no distinta».

254 Una cita libre de las palabras del sexto ancestro Dajian Huineng (c), sacadas del *Sūtra de la Plataforma*, citado anteriormente.

255 Esta frase es atribuida al maestro chan Chōrei Shutaku (j), de quien no se sabe nada. Quiere decir que conocer la mente es conocer la realidad, en la cual una pizca de tierra no puede ser separada de la Tierra total. Dōgen introduce esta misma expresión en sus comentarios sobre el séptimo precepto en su obra *Kyojukaimon* (j), «Recepción y transmisión de los preceptos». Traducción al español de Dokushō Villalba.

❀

Un ancestro[257] *preguntó: «¿Qué es esta mente clara, sutil y pura?».*

Su discípulo[258] *respondió: «Las montañas, los ríos, la Tierra inmensa, el Sol, la Luna y las estrellas».*[259]

Comprended bien que la mente no es otra cosa que montañas, ríos, Tierra, sol, luna y estrellas. Esto quiere decir que, cuando avanzamos, no es suficiente y, cuando retrocedemos, es demasiado.[260]

La mente que es «montañas, ríos y tierra» es simplemente «montañas, ríos y tierra». No hay nada añadido, ni olas ni viento ni humo.

La mente que es «sol, luna y estrellas» es sencillamente «sol, luna y estrellas». No hay nada añadido, ni bruma ni niebla.

La mente que es «ida y venida, nacimiento y muerte» es solamente «ida y venida, nacimiento y muerte». No hay nada añadido, ni ilusión ni despertar.

La mente que es «muros, paredes, ladrillos y piedras» no es sino «muros, paredes, ladrillos y piedras». No hay nada añadido, ni barro ni agua.

256 Cuando realizamos esta mente, nuestra práctica da frutos.

257 Guishan Lingyou (c), Isan Reiyū (j), 771-853, fue discípulo de Baizhang Huaihai (c), Hyakujō Ekai (j), 720-814, y el fundador de la escuela Zen Guishan (c), Ygyo (j).

258 Yangshan Huiji (c), Kyōzan Ejaku (j), 807-883.

259 Extraído de *Textos escogidos de las lámparas de la escuela*, *Rento Eyō* (j). Libro 7, capítulo «Guishan».

260 Si hacemos un esfuerzo obstinado, no lo conseguiremos. Si no hacemos ningún esfuerzo, tampoco.

La mente que es «cuatro elementos y cinco *skandhas*» no es sino «cuatro elementos y cinco *skandhas*». No hay nada añadido, ni caballos ni monos.[261]

La mente que es «una silla o un *hossu*»[262] es solo «una silla o un *hossu*». No hay nada añadido, ni bambú ni madera.

❀

En conclusión, solo podemos realizar «la mente misma es ya Buddha» cuando nos entregamos a una práctica-estudio sin mancha.[263] Recordad que es imposible especular sobre la mente de Buddha.[264]

La realización de «la mente misma es ya Buddha» no puede ser separada de la aspiración de alcanzar el despertar supremo,[265] ni de la práctica, ni del despertar mismo, ni del *nirvana*. Mientras no haya aspiración al despertar, práctica, despertar y *nirvana*, no podremos comprender ni realizar «La mente

261 *Caballo* y *mono* aluden a la frase *i ba shen-en* (j), «voluntad de caballo, mente de mono». El caballo representa la voluntad inquieta y el mono, el intelecto travieso.

262 *Hossu* (j) es un espantamoscas usado ceremonialmente por los maestros Zen.

263 Literalmente: «la mente es ya Buddha» es «práctica-estudio sin mancha», *fuzen-na no shūshō* (j): práctica-realización sin mancha. *Zenna* significa mancha, impureza, contaminación. *Fu zenna* es, pues, no manchado, no contaminado, no impuro, puro, pureza. Esta expresión tiene su origen en un diálogo entre Nanyue Huairang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744, y el sexto patriarca Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713:

Huineng: ¿Presupones la práctica y el despertar?

Huairang: La práctica y el despertar no son originalmente inexistentes. Unicamente no hay que mancharlos.

Huineng: Esta no-mancha es lo que los buddhas han mantenido. Tú también eres así. Yo también soy así. Y los ancestros de la India son también así.

El término *fuzenna*, no-manchado, está emparejado con el término *nyozé*, talidad, o talcualidad.

264 Porque la mente de Buddha trasciende dichas afirmaciones.

265 *Hotsu bodaishin* (j).

misma es ya Buddha». Si, por el contrario, suscitamos la aspiración al despertar y experimentamos y practicamos, aunque sea por un corto instante,[266] entonces comprenderemos y realizaremos «la mente misma es ya Buddha». Si suscitamos la aspiración al despertar y experimentamos y practicamos, aunque sea en una minúscula molécula,[267] entonces comprenderemos y realizaremos «la mente misma es ya Buddha». Si suscitamos la aspiración al despertar y experimentamos y practicamos durante innumerables eones, entonces comprenderemos y realizaremos «la mente misma es ya Buddha». Si suscitamos la aspiración al despertar y experimentamos y practicamos, aunque sea un solo instante de conciencia, entonces [comprenderemos y realizaremos] «la mente misma es ya Buddha». Si suscitamos la aspiración al despertar y experimentamos y practicamos dentro de la mitad de un puño, entonces comprenderemos y realizaremos «la mente misma es ya Buddha».

Decir que practicar durante muchos eones para llegar a ser Buddha no es «la mente misma es ya Buddha» pone en evidencia que no se ha realizado, estudiado ni comprendido «la mente misma es ya Buddha». Una persona así nunca ha encontrado a un verdadero maestro que le revele el significado de «la mente misma es ya Buddha».

Todos los buddhas son Śākyamuni Buddha. Śākyamuni Buddha es «la mente misma es ya Buddha». Cuando todos los buddhas del pasado, del presente y del futuro se convierten en buddhas, inevitablemente se convierten en Śāk-

266 *Setsuna* (j), *kasana* (s), «momento, instante». Se dice que un chasquido de dedos contiene sesenta y cinco *kasanas*.

267 *Gokumi* (j), *paramānu* (s), «una minúscula molécula». Indica el elemento más pequeño, indivisible y homogéneo, constituyente de la materia. Es decir: un átomo.

yamuni Buddha. En esto consiste «la mente misma es ya Buddha».

Esto fue transmitido a la comunidad monástica en el monasterio Kannondōri Kōshōhōrin-ji, Uji, Yamashiro, en el vigésimo quinto día del quinto mes lunar en el primer año de la era En'o.[268]

Fue transcrito por mí en el duodécimo día del séptimo mes lunar, en el tercer año de la era Kangen,[269] *en las dependencias del superior de los discípulos en el monasterio Daibutsuji, Yoshida, Echizen.*

Ejō

Fue recopiada en 1278 durante el periodo de práctica de verano.

268 28 de junio de 1239.
269 5 de agosto de 1245.

拜[270] 得[271] 髓[272]

RAIHAI TOKU ZUI

Obtener la médula a través de raihai

En la práctica del supremo y perfecto despertar,[273] lo más difícil es encontrar la guía de un maestro. Un maestro debe ser un hombre o una mujer fuerte. Debe ser una persona de gran experiencia[274] que haya realizado la talidad,[275] que esté dotada del espíritu del zorro salvaje.[276] No importa que pertenezca al pasado o al presente. Para guiar a otros, un maestro debe haber obtenido la médula,[277] no ignorar la causa y el efecto y

270 *Raihai* (j) (禮 拜), *lí bài* (c), rendir culto a los dioses, adoración, devoción, obediencia, lealtad, entrega, abandono de sí, abandono del cuerpo-mente, etcétera.
271 *Toku* (j) (得), *dé* (c), conseguir, obtener.
272 *Zui* (j) (髓), *sui* (c), médula, meollo, tuétano
273 *Anuttarā samyak-saṃbodhi*.
274 *Daijobu* (j), un «amigo excelente». Originalmente, el término procede del confucionismo, donde designa una persona virtuosa. En el budismo chino significó alguien con un gran entrenamiento, alguien con experiencia directa de la realidad.
275 Inefable es la traducción del término japonés *inmonin*. En el capítulo *Inmo* del *SBGZ* (en este mismo volumen), Dōgen cita las palabras del maestro Yunju Daoying (c), Ungo Dōyō (j): «Si quieres experimentar la talidad, debes volverte talidad».
276 «El espíritu de un zorro» es la traducción de la expresión japonesa *yakozei*, que originalmente designa a alguien dotado de inteligencia y astucia.
277 En cierta ocasión, el vigésimo octavo patriarca dijo a su discípulos:
—«Ha llegado el momento. ¿Por qué no expresáis lo que habéis obtenido?
Su discípulo Daofu dijo:

haber realizado «tú eres eso, yo soy eso».[278] Después de haber encontrado a un maestro así, debéis abandonar las miríadas de condicionamientos y, sin perder un instante, entregaros ardientemente a la práctica de la Vía, usando la mente, la no-mente o la mitad de la mente. Debéis practicar como si quisierais apagar un fuego prendido en vuestros cabellos o como si estuvierais de puntillas.[279]

Si practicáis de esta manera, no seréis perturbados por los demonios que os asaltan y confunden. El patriarca que se cortó el brazo y obtuvo la médula[280] no es otro que vosotros mismos; el maestro que se desprende del cuerpo y del espíritu sois vosotros mismos.[281]

—«Sin apegarme ni rechazar las palabras escritas, continúo practicando la Vía».

El patriarca le dijo:

—«Has obtenido mi piel».

La monja Zongchi dijo:

—«Mi comprensión es parecida a la experiencia de Ananda cuando vio la tierra del Buddha Akṣobhya: la vio una vez y no volvió a verla nunca más.

El patriarca dijo:

—«Has obtenido mi carne».

Daoyu dijo:

—«Los cuatro grandes elementos son originalmente vacío; los cinco agregados carecen de existencia propia. Mi comprensión es que no hay ni un *dharma* que pueda ser alcanzado».

El patriarca respondió:

—«Has obtenido mis huesos».

Finalmente, Huike hizo *raihai* y permaneció de pie en su sitio.

El patriarca dijo:

—«Has obtenido mi médula».

Consecuentemente, [Bodhidharma] le transmitió el *Dharma* y el *kesa*, convirtiéndole en el segundo patriarca.

Fuente: *KDR*. Libro 3, capítulo «Daruma».

278 Véase capítulo *Inmo*, «Talidad», en este mismo volumen.

279 Metáforas de una práctica intensa y urgente.

280 Se refiere al segundo ancestro chino Huike y a su primer encuentro con Bodhidharma.

281 Se refiere a Tiantong Rujing, el último maestro de Dōgen.

Alcanzar la médula y recibir la transmisión del Dharma depende siempre de vuestra sinceridad y confianza. La confianza sincera no procede del exterior ni del interior.

Conceded al Dharma más valor que a vuestra propia vida individual. Abandonad los asuntos del mundo y haced de la Vía vuestro propio hogar. Si consideráis que vuestra vida individual es más importante que el Dharma, nunca podréis recibirlo en transmisión ni podréis alcanzar la Vía.

Aunque apreciar el valor del Dharma no es algo que dependa de las exhortaciones de los demás, voy a daros dos o tres ejemplos de personas que apreciaron el valor del Dharma.

Valorar el Dharma significa que, si encontráis a alguien que ostente el gran Dharma, alguien que haya recibido el reconocimiento de «has alcanzado mi médula», –independientemente de que sea una columna, una linterna de piedra, un Buddha, un zorro salvaje, un demonio, una mujer o un hombre–, debéis clavar vuestro cuerpo y mente en el asiento de zazen y honrar a un maestro así incluso durante inconmensurables eones. Encontrar un cuerpo y una mente es tan fácil como encontrar plantas de arroz o tallos de bambúes. Pero encontrar el Dharma es algo extraordinario.

❀

Śākyamuni Buddha dijo:

> «Cuando encuentres a un maestro que proclame el perfecto y supremo despertar,[282] no consideres su casta o la apariencia de su rostro. No desprecies sus defectos ni juzgues su conducta. Valora su sabiduría. Ofrécele cada día manjares

282 *Anuttarā samyak-saṃbodhi*.

deliciosos. Entrégale cientos o miles de onzas de oro. Derrama una lluvia de flores celestiales sobre él o ella. Obedécele y ríndele homenaje haciendo *raihai* ante él o ella tres veces al día, y procura siempre no causarle preocupaciones innecesarias.

»Si te comportas así con tu maestro, puedes tener la seguridad de que el camino hacia la iluminación se abrirá ante ti. Debido a que fue de esta manera como yo mismo practiqué desde el primer momento en el que formulé mi aspiración al despertar, hoy he alcanzado el supremo y perfecto despertar».[283]

Los árboles y las piedras, los campos y las aldeas proclaman el Dharma. Pedidle el Dharma a las columnas de piedra y practicad decididamente con los muros.

Hace mucho tiempo, Indra,[284] con respeto y veneración, pidió el Dharma a un zorro que era conocido por ser un gran *bodhisattva.* Esta actitud fue posible porque Indra no juzgó como superior o inferior el estado existencial del zorro.

No obstante, los necios que nunca han oído la enseñanza del Buddha se llaman a sí mismos grandes monjes y no quieren hacer *raihai* delante de un monje joven que ha realizado el Dharma. Aquellos que han practicado durante muchos años, se niegan a mostrar *raihai* delante de un principiante que ha realizado el Dharma. Aquellos que han sido certificados como maestros se niegan a hacer *raihai* delante de los que no han sido certificados. Los abades de los monasterios se niegan a hacer *raihai* delante de un simple monje que ha realizado el Dharma. Aquellos que desempeñan altos cargos en la jerarquía sacerdotal se niegan a hacer *raihai* delante de un laico o

283 Fuente desconocida
284 Tentaishaku (j).

de una laica que ha realizado el Dharma. Los *bodhisattvas* que han alcanzado las tres sabidurías y los diez estados rechazan hacer *raihai* ante una monja que ha realizado el Dharma. Los descendientes de la familia imperial no quieren hacer *raihai* delante de los sirvientes que han realizado el Dharma. Necios así nunca han visto ni oído el *Buddhadharma*, son como aquellos que han abandonado la tierra de sus padres y vagan en vano por los caminos de otros reinos.[285]

❀

Hace mucho tiempo, durante la dinastía Tang, el gran maestro Zhaozhou Zhenji,[286] después de haber suscitado la aspiración al Despertar,[287] inició un viaje a pie por todo el país,[288] diciéndose a sí mismo:

«Pediré el Dharma a quienquiera que sea superior a mí,
aunque se trate de un niño de siete años.
»Enseñaré el Dharma a cualquiera que sea inferior a mí,
aunque se trate de un anciano de cien años».[289]

285 Alude a una historia que se encuentra en el capítulo «Shinge» (confianza y compasión) del *Sūtra del Loto.*
286 Zhaozhou Zhenji (c), Jōshū Shinsai (j). Fue más conocido como Zhaozhou Congshen (c), Jōshū Jūshin (j). Fue heredero del Dharma de Nanchuan Puyuan (c), Nansen Fugan (j). Sus enseñanzas aparecen en las *Crónicas de los dichos y hechos del maestro Chan Zhaozhou Zhenji*, *Zhaozhou Zhenji chanshi yulu bing xingzhuang* (c), fasc. 13 en *Guzunsu yulu*. Zhenji (c), Shinsai (j), fue su título póstumo. Véase *BHD-Zen*.
287 *Hotsu bodaishin* (j).
288 *Angya* (j). Lit. «ir a pie», es decir, viajar a pie de un lugar a otro, visitando maestros budistas o en peregrinación por lugares sagrados.
289 Extraído de *Recopilación de las palabras de Zhaozhou*, *Jōshō goroku* (j); *Zhaozhou guanglu* (c).

El anciano[290] dijo que haría *raihai* ante un niño de siete que hubiera realizado el Dharma. Este es un ejemplo excelente de una determinación extraordinaria y la forma de hacer de los antiguos buddhas.

Si una monja que ha alcanzado la Vía y realizado el Dharma se manifiesta en el mundo[291] y comienza a enseñar, los monjes que buscan el Dharma deben unirse a su comunidad, hacer *raihai* ante ella y pedirle que les instruya. Esto es como encontrar agua cuando se está sediento.

❀

El maestro Chan chino Zhixian[292] fue un venerado maestro del linaje Linji.[293]

En cierta ocasión, cuando Zhixian fue a visitarle, Linji le agarró con fuerza.[294]

Zhixian le dijo: «¡Comprendo!».[295]

Linji le soltó y le dijo: «¡Eres libre de quedarte!».

Zhixian se quedó y se hizo discípulo de Linji.

Tiempo después, Zhixian dejó a Linji y fue a visitar a la monja Moshan,[296] *quien le preguntó: «¿De dónde vienes?».*

290 Se dice que Zhaozhou tenía ya sesenta años antes de hacerse monje budista.

291 «Manifestarse en este mundo» es la traducción de *shusse* (j). Usualmente significa «volverse abad de un gran templo».

292 Zhixian Guanxi (c), Kankei Shikan (j), muerto en 895, fue un sucesor en el Dharma de Linji (c) Rinzai (j).

293 Linji Yixuan (c), Rinzai Gigen (j), muerto en 867. Fue el fundador de una de las cinco escuelas Zen de China, la escuela Linji (c), Rinzai (j).

294 Linji quería que Zhixian permaneciera en su comunidad.

295 Zhixian lo comprendió y estuvo de acuerdo.

296 Moshan (c), Matsuzan (j), cuyo nombre de ordenación fue Liaoran (c), Ryōnen (j), fue una sucesora en el Dharma del maestro Chan Gao'an Dayu (c), Kōan Daigu (j), f.d., del linaje de Nanyue (c), Nangaku (j). Moshan es el nombre de la montaña en la que vivió, en la provincia de Jiangxi. El encuentro entre Moshan y Zhixian no es mencionado en las fuentes chinas. Su conversación evoca un famoso pasaje del *Sūtra de Vimalakīrti*, *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* (s), *Yuima kyō* (j), en el cual Śāriputra intenta persuadir a una diosa de que se transforme en hombre.

Zhixian le respondió: «De la entrada».

Moshan le replicó: «¿Por qué no cierras esa entrada?».

Zhixian no dijo nada. Simplemente hizo raihai *y se convirtió en discípulo suyo.*

Después, Zhixian preguntó a Moshan: «¿Qué clase de montaña es Moshan?».

Moshan respondió: «La montaña Moshan no muestra sus cimas».[297]

Zhixian dijo: «¿Quién vive en esa montaña?».

Moshan dijo: «No es hombre ni mujer».

Zhixian añadió: «Entonces, ¿por qué no te transformas en hombre?».[298]

Moshan replicó: «No tengo espíritu de zorro,[299] *¿por qué tendría que querer transformarme?».*

Zhixian le hizo raihai. *En Zhixian surgió la aspiración al despertar y, a partir de entonces, sirvió a Moshan durante tres años como responsable de la huerta del monasterio.*

Algún tiempo después, siendo ya Zhixian abad en un monasterio, solía decir a sus discípulos:

> *«Recibí media cucharada de vuestro abuelo Linji y otra media de vuestra abuela Moshan. Por lo tanto, he recibido*

297 Moshan se traduce como «montaña última».

298 Referencia a un capítulo del *Sūtra del Loto*, en el que la hija de ocho años del rey dragón Segara, después de alcanzar la iluminación, adquirió el poder de transformarse a sí misma en lo que fuera necesario para acabar con las dudas de aquellos que no creen que una mujer, en tanto mujer, puede alcanzar la realización.

299 En la antigua China, se creía que los espíritus de zorro tenían la capacidad de transformarse en otros seres.

una cucharada completa y me siento plenamente satisfecho».[300]

Ahora que habéis oído esta historia, tal vez queráis saber algo sobre ese tiempo pasado. Moshan fue una discípula sobresaliente de Gao'an Dayu, quien poseía el poder, transmitido a través del linaje, de convertirse en la «madre» de Zhixian. Linji, el heredero del Dharma del maestro Chan Huangbo Yun,[301] poseía el poder, transmitido a través de una práctica diligente, de convertirse en el «padre» de Zhixian

El hecho de que el maestro Chan Zhixian la honrara haciéndole *raihai* y estudiara el Dharma bajo la dirección de la monja Liaoran de Moshan es un ejemplo de aspiración al Despertar, así como un modelo para todos los que estudian el Dharma. A esto se le llama «traspasar las barreras y romper los nudos».[302]

❀

La monja Mioaxin[303] fue discípula de Yangshan.[304] En cierta ocasión, cuando Yangshan estaba buscando un candidato para el puesto de director de la hospedería del monasterio,[305] se reunió con los monjes más ancianos y les pidió que le re-

300 Todo el texto anterior en cursiva es una cita del *KDR*, capítulo «Kankei Shikan» (j) para la primera mitad de la cita, y capítulo «Massan Ryōnen» (j) para la segunda mitad.

301 Huangbo Xiyun (c), Ōbaku Kiun (j), 847-860.

302 «Traspasar las barreras y romper los nudos» quiere decir superar los límites convencionales y disolver los obstáculos aparentes.

303 El nombre de Miaoxin (c), Myōshin (j), no aparece en ninguna crónica china.

304 Yangshan Huiji (c), Kyozan Ejaku (j), 803-887, discípulo de Guishan Lingyou (c), Isan Reiyū (j), 771-853. Véase *BHD-Zen*.

305 En las hospederías de los monasterios Zen se alojaban los laicos, los funcionarios gubernamentales, los mercaderes, los donantes y los monjes peregrinos. El edificio se encontraba usualmente fuera y más abajo del monasterio propiamente dicho.

comendaran a alguien competente. Después de un intercambio de preguntas y respuestas, Yangshan dijo finalmente: «Aunque Miaoxin es una mujer, posee una gran aspiración. Ella es la persona más adecuada como directora de la hospedería».

Todos los presentes estuvieron de acuerdo. Cuando, finalmente, Miaoxin ocupó su puesto, los discípulos dragones y elefantes[306] de Yangshan no se mostraron recelosos. Dado que la responsabilidad era muy importante, aquellos que recomendaron a Miaoxin fueron muy cuidadosos eligiéndola.

Cuando Miaoxin ya se encontraba desempeñando su cargo, se presentaron diecisiete monjes de la provincia Sichuan que se hallaban en peregrinación buscando un maestro. Iban de camino a la cima del monte Yangshan, pero se les hizo tarde y tuvieron que pasar la noche en la hospedería. Cuando se encontraban descansando al anochecer, se pusieron a debatir sobre la historia del viento y la bandera de Huineng de Caoxi.[307] Los diecisiete monjes dieron sus opiniones, pero ninguna de ellas era correcta.

Miaoxin, que había oído la conversación desde una sala contigua, exclamó: «¡Qué lamentables son estos burros ciegos! ¡Cuántas sandalias de paja han gastado inútilmente buscando el Dharma! ¡Aún no han visto el *Buddhadharma* ni en sueños!».

Un trabajador les contó a los monjes que Miaoxin no aprobaba su comprensión. En lugar de sentirse resentidos por la desaprobación, los monjes se avergonzaron de su incompe-

306 «Discípulos dragones y elefantes» se refiere a los monjes más antiguos y experimentados.

307 Ver *SBGZ Inmo*, «Talidad», en este mismo volumen.

tencia. Se vistieron formalmente, ofrecieron incienso, se postraron y pidieron a Miaoxin que les instruyera.

Miaoxin les dijo: «¡Acérquense!».

Cuando los monjes estuvieron cerca, les dijo: «¡El viento no se mueve! ¡La bandera no se mueve! ¡Vuestra mente no se mueve!».

Al oír esto los diecisiete monjes alcanzaron el despertar. Le expresaron su gratitud y se convirtieron en discípulos suyos. Poco después retornaron a su provincia natal sin haber subido al monasterio Yangshan. En verdad, este hecho es algo que nunca ha sido realizado ni siquiera por los que han alcanzado los tres niveles de sabiduría o los diez estados. Así es la práctica que ha sido transmitida de generación en generación por los buddhas y ancestros.[308]

Por lo tanto, incluso hoy día, cuando las funciones de abad o de maestro asistente queden vacantes, los monasterios deberían buscar a una monja que haya realizado el Dharma para desempeñar la tarea. ¿Qué utilidad tendría invitar a un monje anciano o experimentado que, aunque tenga muchos años de práctica, no ha realizado el Dharma? El maestro de una sangha debe ser una persona de visión clara.

Algunos, sumidos en cuerpos y mentes de patán de pueblo, son tan obtusos que incluso los laicos se burlan de ellos. Esta gente no merece ser reconocida como transmisores del *Buddhadharma*. Otros se niegan a inclinarse ante las maestras que han recibido la transmisión del Dharma, pues carecen de conocimiento, no han estudiado lo suficiente y están más cerca de los animales que de los buddhas y ancestros.

Si esta gente entregara fervientemente su cuerpo y su espíritu al *Buddhadharma*, sin duda el *Buddhadharma* tendría

308 Las fuentes de las que Dōgen saca esta historia no han sido identificadas.

piedad de ellos. Incluso los seres humanos necios y los dioses son sensibles a la sinceridad. ¿Cómo sería posible que el auténtico Dharma de todos los buddhas no tuviera compasión para responder a los corazones sinceros? Incluso la tierra, las piedras, la arena y los guijarros poseen un espíritu sensible a la sinceridad.

❀

En la época actual, en la gran tierra de los Song hay muchas monjas practicando en los monasterios. Cuando alguna de ellas realiza el Dharma, la corte imperial la reconoce oficialmente como abadesa de un monasterio de monjas. Entonces asciende al sitial de la enseñanza[309] del monasterio en el que reside. Desde el abad hasta el último monje novicio, todos permanecen de pie escuchando su proclamación del Dharma. Algunos monjes le hacen preguntas. Esta ha sido la regla tradicional desde los tiempos antiguos.

Aquel que ha realizado el Dharma es un verdadero y auténtico Buddha aquí y ahora, y no debe ser considerado como la persona que fue antes de su realización. Cuando miramos a una persona así, una nueva y extraordinaria persona nos está mirando. Cuando vemos a esa nueva persona, el hoy ve al hoy.

Los *arhats*, los *pratyeka-buddhas* y los *bodhisattvas* de los tres estados de sabiduría y de los diez estados que se encuentren con una monja que posea la Preciosa Visión del Dharma Verdadero deben hacer *raihai* ante ella y pedirle que les enseñe el Dharma. Y la monja debe recibir tal muestra de respeto y devoción.

309 «El sitial de la enseñanza» era un asiento que se encontraba en la sala de Dharma de los monasterios chinos. Los maestros y maestras se sentaban en él para impartir enseñanzas.

¿En qué son especiales los hombres? El vacío es el vacío, los cuatro elementos son los cuatro elementos, los cinco agregados son los cinco agregados. Tanto para el hombre como para la mujer. Ambos tienen la capacidad de realizar el Dharma. Debéis honrar a todo aquel que haya realizado el Dharma sin tener en cuenta su condición de hombre o de mujer. Este es el principio más maravilloso del *Buddhadharma*.

❀

En la China de los Song llaman «cabezas de familia»[310] a los varones que no han renunciado al mundo familiar y social. Algunos están casados y tienen sus viviendas. Otros permanecen célibes. Aunque vivan en medio de un denso bosque de sufrimiento,[311] si uno de ellos alcanza la iluminación, los monjes peregrinos deben acudir a él para mostrarle respeto y pedirle instrucciones, de la misma forma que lo harían si se tratara de un monje que ha renunciado al mundo. Y lo mismo tendrían que hacer si se tratara de una mujer o de un animal.

Aquellos que no han visto el *Buddhadharma* ni en sueños –aunque se trate de un monje anciano de cien años– no pueden ser comparados con los hombres y mujeres laicos que han realizado el Dharma. Esa gente no debe ser respetada más que un huésped o un anfitrión.

Incluso una niña de siete años que practique y exprese el Dharma debe ser considerada como una guía y una maestra para los cuatro tipos de practicantes,[312] y como una madre

310 *Koji* (j). Lit. «cabeza de familia»; por añadidura, hombre o mujer laicos.

311 «Un denso bosque de sufrimiento» designa las dificultades y los sufrimientos del mundo social.

312 Los cuatro tipos de practicantes o miembros de la *Sangha* son las monjas, los monjes, las laicas y los laicos.

compasiva para todos los seres vivientes. Una persona así es parecida a la hija del dragón, la cual alcanzó la budeidad.[313] Debéis agasajarla y hacer *raihai* ante ella, de la misma forma que lo haríais ante los *Tathāgata*. Esta es una antigua regla en el *Buddhadharma*. Aquellos que no entienden esto –porque no han recibido la transmisión del *Buddhadharma*– son dignos de piedad.

Escrito en el monasterio Kannondōri Kōshōhōrinji, el día de la festividad de Seimei, el decimoquinto día después del solsticio de primavera, el año kanoe-ne de la era En'o.[314]

EPÍLOGO

Tanto en el presente como en el pasado, ya sea en Japón o China, ha habido mujeres que se han sentado en el trono imperial. Todo el país ha sido gobernado por la emperatriz y todos los habitantes han sido súbditos suyos. No es la forma humana lo que se respeta, sino la posición. Desde los tiempos antiguos, las monjas han sido veneradas por haber realizado el Dharma, no por su forma humana.

Cuando una monja se convierte en *arhat*, todos los méritos que acompañan al cuarto estadio de realización[315] permanecen por siempre con ella. ¿Quién de entre los humanos o

313 En el capítulo «Devadatta» del *Sūtra del Loto* se cuenta la historia de una de las hijas del dragón quien, a la edad de ocho años, después de oír a Manjusri predicar el *Sūtra del Loto* en el fondo del mar, se transformó en hombre y alcanzó el despertar.

314 28 de abril de 1240.

315 Los cuatro estadios o etapas de un *sravaka* son los siguientes: *srotapanna* (el que ha entrado en la corriente); *sakrdagamin* (el que solo regresa una vez);

los dioses puede ser comparado a aquel o aquella que ha completado los cuatro estadios de realización? Ni siquiera los dioses que habitan los tres reinos alcanzan su nivel. Ninguno de ellos es digno de tal respeto, por eso la veneran.

Más aún, ¿quién no honraría a alguien que ha despertado el gran corazón del *bodhisattva* y ha recibido la transmisión del auténtico Dharma de los *Tathāgata*? No venerar a una persona así es ridículo. No venerar la iluminación suprema que uno mismo ha alcanzado es despreciar neciamente el Dharma.

En Japón, algunas hijas del emperador, así como hijas de altos ministros, han desempeñado el cargo de emperatriz. Hay emperatrices que se han retirado a un monasterio budista y han recibido un nombre de clausura. Algunas afeitaron sus cabezas, otras no. Sin embargo, muchos sacerdotes con aspecto de monjes, que cortejan la fama y buscan el beneficio propio, se precipitan a las puertas de las casas de esas mujeres y golpean sus cabezas en el felpudo de entrada esperando ganar su favor. El comportamiento de estos sacerdotes es más vil que el de un sirviente. Muchos de ellos se convierten en sirvientes y pasan sus vidas sirviendo a los nobles. ¡Qué patético es que, habiendo nacido en un pequeño país periférico, no se den cuenta de que esta es una costumbre corrupta que nunca existió en la India o en China, sino que solo se encuentra aquí!

Esta gente se afeita la cara y la cabeza en vano y destruyen el verdadero Dharma de los *Tathāgata*. Esto es una ofensa muy seria. Es triste ver que estos sacerdotes olvidan que la vida mundana es un sueño, un fantasma, una floración vacua.

anagamin (el que no regresa más), y *arhat*, el cuarto estadio, en el que culmina la vía del *sravaka*.

¡Qué penoso es verlos atados como sirvientes de estas mujeres! Se comportan así porque buscan beneficios en la vida mundana. ¿Por qué, entonces, no rinden homenaje a quien ha realizado el Dharma en aras de obtener la iluminación suprema? No lo hacen porque su aspiración de practicar el Dharma es superficial y su búsqueda del Dharma no es plena.

Cuando ávidamente reciben riquezas, siempre encuentran justificables las donaciones que reciben y no discriminan cuando estas proceden de una mujer. Al buscar el Dharma, debéis tener una aspiración que vaya más allá de esta forma de pensar. Cuando se busca el Dharma con una motivación plena, la hierba, los árboles y las paredes proclaman el verdadero Dharma; la miríada de seres del cielo y de la Tierra otorgan igualmente el Dharma. Esta es una verdad que deberíais conocer. Aunque encontréis a un verdadero amigo de bien,[316] si en vosotros no ha surgido la aspiración al Despertar, no podréis recibir los beneficios del agua del Dharma. Considerad esto cuidadosamente.

❀

Hay mucha gente necia que cree que las mujeres son únicamente objetos de lujuria y las trata como tales. Los seguidores del Buddha no deberían comportarse de esta manera. Si se discrimina a las mujeres porque se las ve solamente como objetos de lujuria, ¿no se debería discriminar a los hombres por la misma razón?

Por lo que se refiere al deseo sexual, los hombres también pueden ser objeto de deseo, al igual que las mujeres. Los que

316 *Kalyāṇa-mitra* (s) es el término que se usa en el *Buddhadharma* para designar al maestro. Literalmente significa «amigo de bien».

no son ni mujeres ni hombres igualmente pueden ser objetos de deseo; los fantasmas y las flores en el cielo también pueden ser objetos de deseo. A veces, el deseo ha sido generado por una imagen reflejada en el agua. Otras, el deseo ha sido producido por el sol brillando en los cielos. Los dioses y las diosas pueden ser objeto de atracción sexual, e incluso los demonios pueden serlo. Es imposible contar el número de causas que estimulan el deseo sexual. ¿Vamos a despreciarlos o a dejar de contemplarlos?

En el *Vinaya* se dice: «En el hombre hay dos lugares; en la mujer hay tres lugares. La violación de esos lugares constituye una falta imperdonable, que se castiga con la expulsión de la comunidad».[317]

Si tuviéramos que despreciar a las personas por el hecho de ser suceptibles de convertirse en objeto de deseo sexual, entonces tendríamos que excluir a todos los hombres y todas las mujeres. Y si esto fuera así, no habría nadie a quien ordenar monje o monja. Examinad cuidadosamente las implicaciones de esta verdad.

Hay hombres no-budistas que no toman esposa. Aunque no tomen esposa, siguen siendo no-budistas que no han entrado en el *Buddhardharma* y siguen manteniendo opiniones erróneas.

Entre los discípulos laicos del Buddha hay muchos que están casados. Aunque estén casados, son discípulos del Buddha y no hay nadie, ni entre los humanos ni entre los dioses, que se les pueda comparar.

En la China de los Tang hubo monjes ignorantes que hicieron el voto de no mirar nunca a una mujer durante muchas

317 Dōgen parafrasea aquí uno de los *Vinayas*, muy probablemente un pasaje de la Cuarta Sección del *Vinaya Sifen lu* (c), que dice que un monje es culpable de una falta imperdonable si inserta, con «intención lujuriosa», su pene en el ano o la boca de un hombre o en el ano, la vagina o la boca de una mujer.

vidas. ¿En qué enseñanzas se basa esto? ¿Se basa en las enseñanzas de los buddhas, en las enseñanzas de los no-budistas, en las enseñanzas de los demonios celestiales?

¿Cuál es la falta de las mujeres? ¿Cuál es la virtud de los hombres? Hay hombres malsanos y hay mujeres virtuosas. La aspiración al Dharma y la entrada en el monacato no depende de la condición de mujer o de hombre.

Si no se han liberado de la ilusión, mujeres y hombres están igualmente presos de la ilusión. Cuando las ilusiones han sido disueltas y se experimenta la verdad, no hay diferencia entre el hombre y la mujer.

Si se hace el voto de no mirar nunca a una mujer, ¿se dejará a las mujeres fuera del voto de liberar a los innumerables seres?[318] Si las rechazáis, no sois *bodhisattvas*. ¿Llamarías a esto «la compasión de los buddhas»? Esas son palabras insensatas inducidas por la ebriedad de los *sravaka*. Los seres humanos y los dioses no deben creer en esta cháchara.

Si se excluye a aquellos que han roto los preceptos en el pasado, habría que excluir entonces a todos los *bodhisattvas*. Si se excluye a aquellos que probablemente rompan los preceptos en el futuro, entonces habría que excluir también a todos los *bodhisattvas* en los que surja la aspiración al despertar. Si se los excluye así, habría que excluir entonces a todo el mundo. Siendo así, ¿cómo podría el *Buddhadharma* ser actualizado? El voto de no mirar nunca a una mujer es propio de una mente torcida que no conoce el *Buddhadharma*. ¡Qué lamentable!

De acuerdo a dicho voto, Śākyamuni y todos los *bodhisattvas* del mundo son culpables de haber cometido tal falta. ¿O creéis que sus mentes iluminadas son más superficiales

318 El primero de los cuatro grandes votos que hace el *bodhisattva*.

que las de aquellos que formulan este voto? Reflexionad sobre esto con calma.

Puesto que este voto no existía en tiempos de los ancestros que recibieron la transmisión del Dharma y de los *bodhisattvas* que fueron contemporáneos del Buddha, debemos concluir que un voto así no ha surgido de las enseñanzas del Buddha. Si se actúa en conformidad con este voto, no solo no se podrá liberar a las mujeres, sino que cuando las mujeres que han realizado el Dharma salgan al mundo para proclamarlo en beneficio de los seres humanos y de los dioses, entonces no se podrá ir a escucharlas. Si no se va a escuchar su enseñanza, entonces no se es un *bodhisattva*. Se es un no-budista.

Cuando hoy día vemos el gran país de los Song, podemos darnos cuenta de que algunos monjes, que parecen haber practicado durante un largo periodo de tiempo, lo único que hacen es contar los granos de arena en la playa,[319] vagando por el mar del nacimiento y la muerte. Por otra parte, hay algunas mujeres que estudian con maestros y que, después de realizar agotadores esfuerzos para seguir la Vía, se convierten en guías y maestras de los seres humanos y los dioses.

Tenemos el ejemplo de la anciana que quiso vender sus rosquillas al maestro Deshan y que finalmente no lo hizo. ¡Qué triste es que haya monjes varones que malgastan su tiempo en vano, contando los granos de arena de la playa sin obtener, ni siquiera en sueños, un vislumbre del Dharma de Buddha!

Cuando miréis un objeto, aprended a comprenderlo claramente. Si aprendéis a verlo solo como algo que temer y de lo que hay que huir, estáis siguiendo la enseñanza y la práctica de los *sravaka*. Si huís del este y os ocultáis en el oeste, os daréis cuenta de que en el oeste también hay objetos. Aunque tratéis de escaparos, los objetos seguirán manifestándose tanto aquí como allá. Cuanto más rechacéis los objetos, mayor será vuestro apego a ellos.

319 Esto es, apegarse a las palabras y la letra.

❀

En Japón hay una costumbre ridícula: existen lugares llamados «zonas restringidas» o «salas de práctica Mahāyāna» en los que no se permite la entrada a las monjas ni a las mujeres laicas. Esta costumbre perniciosa viene de lejos, pero nadie la ha cuestionado nunca. Aquellos que estudian las antiguas enseñanzas no han intentado cambiarla y los hombres eminentes no se han parado a pensar en ello.

Se dice que esta costumbre fue establecida por deidades encarnadas o por antiguos sabios. Esto es para reírse hasta romperse las entrañas.

¿Qué es una «deidad encarnada»? ¿Es un sabio, un dios o un demonio, alguien en los diez estadios nobles o alguien en los tres estadios de sabiduría, un *bodhisattva* cuya iluminación es idéntica a la de los buddhas, o alguien que ha alcanzado una iluminación maravillosa? Si no tenemos que cambiar nuestros viejos comportamientos, ¿tampoco deberíamos acabar con nuestra errancia por la vida y la muerte?

El gran maestro Śākyamuni alcanzó la iluminación suprema y completa y clarificó todo lo que requería ser clarificado. Practicó todo lo que tenía que ser practicado. Se liberó de todo lo que tenía que liberarse. ¿Quién puede hoy día ni siquiera parecerse a él? En la comunidad del Buddha de la época había, en total, cuatro grupos de discípulos: monjes, monjas, laicos y laicas. También había ocho tipos de deidades guardianas, treinta y siete entradas a la iluminación, y ochenta y cuatro mil puertas de entrada a la liberación. Todo ello

conformaba el reino del Buddha[320] y constituía la comunidad del Buddha. ¿En qué comunidad no hay monjas, laicas, laicos u ocho protectores?

No debéis creer que las «zonas restringidas» son más puras que la comunidad que el Buddha fundó cuando estaba vivo. Esas «zonas restringidas» son lugares diabólicos. Las reglas de la comunidad budista son las mismas ahora que en el pasado. Comprended esto: si la regla varía, no se trata ya de la comunidad del Buddha.

El llamado «cuarto estadio de realización»[321] es el nivel superior. Ni en el Mahāyāna ni en el Hīnayāna se discrimina el mérito de este nivel por el hecho de ser hombre o mujer el que lo ha obtenido. Cuando una monja realiza el cuarto estadio, no hay ningún lugar en los tres reinos ni en las tierras de los buddhas de las diez direcciones al que no pueda acceder.

Haber alcanzado la maravillosa iluminación es el nivel supremo. Cuando una mujer se convierte en un Buddha de este nivel, ¿qué le queda por experimentar? ¿Quién intentaría cerrarle el paso e impedirle llegar a este estado? Una monja así alcanza el poder de iluminarlo todo en las diez direcciones. ¿Qué sentido tiene establecer fronteras para excluirlas?

¿Queréis cerrarle el paso a una deidad femenina e impedir que acceda a la «zona restringida»? ¿Obstaculizaríais a una diosa y le impediríais entrar en la «zona restringida»? Tanto las diosas como las deidades femeninas, dado que todavía no se han desprendido de sus puntos de vista ilusorios, siguen siendo seres sensibles sujetos al renacimiento. Algunas veces infringen los preceptos, otras no. También las hembras humanas y las hembras animales incumplen unas veces los preceptos y otras no. ¿Quién es capaz de cerrarle el paso a las deidades femeninas y las diosas?

320 El reino del Buddha, en este caso se refiere a *buddhakṣetra* (s), el ámbito que un Buddha crea a su alrededor.

321 El nivel del *arhat*.

Ellas forman parte de la comunidad del Buddha en el pasado, en el presente y en el futuro y siempre han practicado allí donde los buddhas han practicado. Si practicaran en otro sitio, ¿cómo se podría saber que siguen el *Buddhadharma*? Esas «zonas restringidas» que prohíben el acceso a las mujeres son una estupidez total que engaña y confunde a la gente. Esa costumbre es más necia que la necedad de los zorros cuando tratan de impedir que los seres humanos entren en sus guaridas.

Las categorías de miembros que forman parte de la comunidad del Buddha, tanto en el Mahāyāna como en el Theravāda, son las mismas: monje, monja, laico y laica. Esas categorías son conocidas en el cielo y en el mundo humano, y sus nombres han sonado a lo largo de las eras. La segunda categoría de los discípulos del Buddha, las monjas, son superiores incluso a Chakravarti[322] y a Indra.[323] No hay lugar alguno al que las monjas no puedan acceder. Su dignidad es superior a la del soberano y a la de los ministros de un país pequeño y periférico como Japón.

Hoy día se prohibe a las monjas la entrada a las salas de práctica,[324] pero puedo ver que a los hombres que trabajan en los arrozales, los campesinos y los artesanos se les permite entrar en dichas salas libremente y de manera desordenada –por no mencionar al soberano, los ministros de estado, los

322 Chakravarti (s) es el rey sabio que hace girar la rueda. Se refiere al gobernante ideal que unifica y ordena el mundo con la fuerza del convencimiento en vez de con la fuerza bruta militar.

323 Se refiere al dios Indra.

324 «Sala de práctica» es la traducción del término *sodō* (j), la sala en la que los monjes practican meditación, toman los alimentos, estudian y duermen. Es uno de los siete edificios principales de los monasterios Zen.

altos funcionarios y los primeros ministros–. ¿Quiénes de estos podrían ser comparados con las monjas respecto a la práctica de la vía y al rango como discípulo del Buddha? Si se estableciera un debate respecto a la ley mundana o al Dharma del Buddha, los campesinos no podrían acceder allí donde las monjas acceden.

El establecimiento de las «zonas restringidas» surge de una confusión extrema. Nuestro pequeño país ha sido el primero en legar a las generaciones futuras esta costumbre de excluir a las mujeres de los monasterios. ¡Qué triste sería que las hijas mayores de nuestro compasivo padre de los tres reinos, el Buddha, vinieran a nuestro pequeño país y descubriesen que hay lugares a los que tienen prohibido el acceso!

Los que viven en esos lugares llamados «zonas restringidas» no temen las diez acciones dañinas[325]y, de hecho, violan cada uno de los diez preceptos fundamentales.[326] ¿Acaso han creado un espacio así para cometer faltas en él, y para exluir de él a los que no cometen faltas? Las cinco faltas graves son consideradas como las peores. Aquellos que viven en esas «zonas restringidas» también pueden cometer esas cinco faltas graves.[327] Tales reinos demoníacos deberían ser abolidos. Estudiar la enseñanza del Buddha y entrar en el mundo del Buddha es la mejor forma de devolver la deuda de gratitud que tenemos contraída con el Buddha.

¿Qué sentido dieron a las «zonas restringidas» aquellos que las crearon en la antigüedad? ¿De quién recibieron una enseñanza así? ¿Qué sello certificó tal costumbre?

Los buddhas, los seres vivientes, la gran tierra, el vasto espacio, todo aquel que entra en el gran área establecida por todos los buddhas se libera de todo tipo de servidumbre y retorna a la fuente del maravilloso Dharma de los buddhas. Siendo esto así, los seres sensibles que entran en esta área, incluso una sola vez, reciben los méritos del Buddha: el mérito de retornar a su pureza original.

Cuando alguien se aferra a un lugar reducido, se está aferrando ciegamente al reino de los pensamientos y las cosas. Cuando alguien se involucra en una infracción grave de los preceptos, se ata al mundo de los pensamientos y las cosas.

Hay espacios restringidos por el agua, por la mente, por el espacio ilimitado. Pero daos cuenta de que en estos espacios siempre tiene lugar la transmisión del Dharma y del sello del Buddha.

Es más, en el mismo momento en que estos reinos quedan delimitados, son rociados con la Dulce Ambrosía, la ceremonia de Entrada en el Triple Refugio es celebrada y estos reinos son así consagrados, tal y como expresa el poema:

Este espacio y todo el mundo de los diez mil fenómenos
ha sido establecido
en la Pureza de lo Incondicionado.

325 Las diez acciones dañinas son: 1) matar, 2) robar, 3) actividad sexual impropia, 4) mentir, 5) charla frívola, 6) hablar mal de otros, 7) hablar con dos lenguas para sembrar discordia entre la gente, 8) codicia, 9) ira, y 10) opiniones falsas.

326 Los diez preceptos fudamentales son: 1) no matar, 2) no robar, 3) no tener actividad sexual, 4) no mentir, 5) no vender intoxicantes, 6) no hablar de las faltas de los otros, 7) no autoalabarse y difamar a los otros, 8) no dar de mala gana, 9) no dejarse llevar por la ira, y 10) no dañar los Tres Tesoros.

327 Las cinco faltas graves son: 1) parricidio, 2) matricidio, 3) matar a un *arhat*, 4) causar una escisión en la comunidad budista, y 5) derramar la sangre de un Buddha. Otra lista alternativa es: 1) destruir monasterios, quemar esculturas, saquear la propiedad monástica, 2) dañar las enseñanzas de los tres vehículos, 3) golpear, atormentar, forzar la laicización, o matar a miembros de la *Sangha*, 4) cometer los cinco crímenes odiosos mencionados en la primera lista, 5) rechazar la ley de la causa y el efecto.

Supongo que aquellos que han establecido esa «zonas restringidas» no comprenden el significado de estos versos.

No creo que entiendan que el reino del Dharma que lo abarca todo no puede ser restringido a un espacio limitado. Tal vez están intoxicados por el vino de los *sravakas* y creen que su pequeño espacio es el espacio infinito. Espero que se liberen rápidamente de su confusión y realicen que el mundo de los fenómenos es el espacio infinito de todos los buddhas.

Todos los seres sensibles deben honrar y reverenciar el mérito de recibir la gran ofrenda del despertar del Buddha. ¿Quién podría negar que esto es alcanzar la médula de la Vía?

Escrito en el monasterio Kōshōhōrin-ji, el día previo a la llegada del invierno, el año Kanoe, el primer año de la era Ninji.[328]

328 20 de diciembre de 1240.

谿聲山色

KEISEI SANSHOKU

El sonido del valle, el color de las montañas

Muchos han sido los buddhas y ancestros que han enseñado el camino hacia la más alta iluminación, así como los métodos de la práctica. Aún permanecen las huellas de nuestros predecesores, que se dejaron la piel y los huesos estudiando y practicando la Vía, como Huike,[329] quien se cortó un brazo con el fin de recibir la enseñanza. No dudéis de la leyenda del joven que cubrió el fango con su larga cabellera.[330] Todos ellos se despojaron de su viejo caparazón y se liberaron de sus conocimientos, de sus opiniones y de sus comprensiones. Fue así como de pronto se presentó ante ellos la realidad que había permanecido oculta durante innumerables eones. Este instante de revelación de la realidad no puede ser comprendido por vosotros, ni por mí ni por nadie. Ni siquiera el ojo del Buddha puede verlo, ¿cómo podría ser sondeado por la mente humana ordinaria?

❀

329 Dazu Huike (c), Taiso Eka (j), 487-593, segundo ancestro del linaje Zen chino, discípulo y sucesor del primer ancestro Bodhidharma.

330 Esta historia se encuentra en el *Sūtra de las Vidas Anteriores del Buddha Śākyamuni*, *Butsu hongyōjitsu kyō* (j); *Jātakas* (s). El joven en cuestión no es otro que el futuro Buddha Śākyamuni. En esta vida anterior cubrió el fango del camino con su larga cabellera con el fin de honrar el paso del Buddha Dīpamkara.

Una vez vivió un *upasaka*[331] chino que se llamaba a sí mismo *laico Dongpo*.[332] Su nombre original era Shi y su apellido So. Su nombre adulto fue Zhizhen. Fue sin duda un verdadero dragón en el océano de las plumas.[333] Estudió los *nāga*[334] del océano del *Buddhadharma* y él mismo fue un dragón que supo penetrar hasta los abismos más profundos y alzarse hasta las nubes más altas para después descender de nuevo.[335]

En cierta ocasión, estando en el monte Lu, alcanzó la iluminación al escuchar el sonido de los torrentes del valle cuando fluían en la noche. Compuso el siguiente poema y se lo presentó al maestro Zen Changzong[336]:

El sonido del valle es la voz omnipresente.
El color de la montaña es el cuerpo incondicionado.[337]
Anoche oí ochenta y cuatro mil sūtras,[338]
¿cómo podría expresarlo?

331 *Upasaka*, practicante laico budista.

332 Su Dongpo (c), Tōba Soshoku (j), 1037-1101, uno de los más grandes poetas de la dinastía Song.

333 «El mundo de las plumas», *hikkai* (j), designa el mundo literario, es decir, un literato genial.

334 *Nāga* (s) designa una especie de serpiente o dragón semidivino. Reina en el mundo subterráneo, en las aguas, y controla el tiempo y la lluvia. En la tradición budista designa a los monjes eminentes.

335 Metáforas referidas a la actividad de los *nagas*, capaces de penetrar hasta el fondo de los abismos. De la misma forma, los monjes eminentes son capaces de penetrar hasta el fondo del *Buddhadharma* y, después, realizar una nueva elaboración de las enseñanzas hasta alcanzar las cimas más altas.

336 Zhangzong Zhaojue (c), Shōgaku Jōsō (j), 1025-1091, sucesor de Huanglong Huinan (c), Ōryū Enan (j) 1002-1069, el fundador de la escuela Huanglong (c), Ōryū (j), de la escuela Linji (c), Rinzai (j). Véase *BHD-Zen*.

337 «Cuerpo incondicionado» se refiere a uno de los tres cuerpos del Buddha, el *Dharmakāya* (s), *hōsshin* (j), o universo manifestado.

338 En el budismo, «ochenta y cuatro mil» es una cifra que representa tanto el número de átomos del cuerpo humano como el número de formas de iluminación asumidas por el Buddha Amitābha, el Buddha de la Luz Infinita

Al leer el poema, Changzong aprobó su comprensión exclamando: «¡Así es!».

Changzong, también conocido como maestro Zen Zhaojiao, fue uno de los herederos en el Dharma de Huanglong Huinan, quien a su vez heredó el Dharma de Chuyuan Ciming.[339]

Más tarde, Dongpo encontró al maestro Zen Liaoyuan Foyin,[340] quien le transmitió los preceptos de *bodhisattva* y el *kesa*, con el que se arropaba cada vez que se sentaba en *zazen*. Dongpo regaló a Liaoyuan un cinturón incrustado de piedras y joyas preciosas de una belleza y de un valor incalculables. La gente comentó que este intercambio fue algo extraordinario.

El sonido del valle de Dongpo ha refrescado a muchas generaciones posteriores de practicantes. ¡Qué triste es que desde los tiempos inmemoriales no hayamos podido percibir la manifestación del *Dharmakaya* del Buddha! ¿De qué otra forma podríamos oír cuando escuchamos el sonido del valle y ver cuando miramos el color de la montaña? ¿Podemos oír una frase, media frase o los ochenta y cuatro mil versos de las escrituras? Es lamentable que no podamos ver el color de la montaña ni oír el sonido del valle, pero al menos nos alegramos cuando el despertar sucede a través de las montañas y los ríos.

La voz del Buddha nunca cesa. Las formas de su cuerpo siempre están presentes. ¿Quiere esto decir que cuando la realidad se revela, el cuerpo del Buddha está cerca, y que cuando la realidad se oculta, el cuerpo del Buddha no está cerca? ¿Vemos el cuerpo completo o solo la mitad? Dongpo había

339 Shizhuang Ciming (c), Jimyō Soen (j), 987-1040, sucesor de Fenyang Shanzhao (c), Funyō Zenshō (j), 947-1024. Véase *BHD-Zen*.

340 Foyin Liaoyuan (c), Bucchin Ryōgen (j), 1032-1098, sucesor de Kaisen Zensen (j) de la escuela Unmon (j), Yunmen (c).

dejado pasar las primaveras y los otoños sin haber podido oír ni ver las montañas ni los torrentes. Vio y oyó por primera vez gracias a las circunstancias favorables que se dieron esa noche. Vosotros, *bodhisattvas* que practicáis la Vía en esta época, abrid vuestras mentes a las montañas que fluyen y a los ríos que no fluyen.[341]

Dongpo experimentó este despertar poco después de haber oído hablar al maestro Changzong sobre la enseñanza del Dharma que imparten los seres inanimados.[342] Aunque no pudo comprender la enseñanza del maestro en el momento de oírla, cuando durante la noche siguiente oyó la voz del valle, las olas encrespadas tocaron los cielos. ¿Fue el sonido del valle o fue la marea del despertar[343] lo que sacudió a Dongpo? Sospecho que las palabras del maestro Changzong sobre la enseñanza del Dharma impartida por los seres inanimados continuarían resonando en la mente de Dongpo, y que allí se fundieron con el sonido nocturno de los torrentes. ¿Quién puede sondear esta agua? ¿Cabe en un cubo o colma el océano entero?

Por último, dejad que os pregunte: ¿Fue Dongpo quien alcanzó la iluminación o fueron las montañas y los arroyos quienes la alcanzaron? ¿Quién posee hoy día el ojo clarividente que percibe súbitamente la voz y el cuerpo incondicionado del Buddha?

❀

341 Para comprender este *kōan*, véase el capítulo «Sansuikyō», «el *sūtra* de las montañas y los ríos», en este mismo volumen.

342 Seres inanimados o no-sintientes, se refiere al mundo de los seres no-sensibles.

343 «La marea del despertar» se refiere a las palabras del maestro Changzong.

Xiangyan Zhixian[344] estudió en la comunidad de Guishan Lingyou,[345] conocido como maestro Zen Dayuan, del monte Gui.

Guishan le dijo: «Eres muy inteligente e instruido. Respóndeme a esta pregunta sin recurrir a tus tratados de erudición: ¿qué eras antes de que nacieran tus padres?».

Xiangyan lo intentó una y otra vez, pero no pudo encontrar ninguna respuesta. Olvidando su propio cuerpo y su propia mente, se entregó a la búsqueda de la respuesta. Aunque consultó los muchos libros que había acumulado a lo largo de los años, de nada le sirvió. Sintiéndose profundamente avergonzado, quemó todos libros y se dijo: «Un pastel de arroz pintado en un cuadro no satisface el hambre. Ya no trataré más de comprender la Vía del Buddha en los libros. A partir de ahora seré solo un monje cocinero».

La expresión «monje cocinero» se le aplica a quien prepara los alimentos a los monjes que están practicando. Después de esto pasó muchos años desempeñando esa labor.

Un día, Xiangyan le dijo a Guishan: «Mi mente está confusa y no puedo encontrar la respuesta a su pregunta. Venerable maestro, ¿puede usted responder por mí?».

Guishan le dijo: «No me niego a hacerlo, pero si lo hiciera, me guardarías rencor en el futuro».

Muchos años después, Xiangyan se dirigió a la tumba de Nanyang Huizhong,[346] conocido como Maestro Nacional Dazheng, en el monte Wudang, y allí se construyó él

344 Xiangyan Zhixian (c), Kyōgen Shikan (j), sucesor de Guishan Lingyou (c), Isan Reiyū (j), 771-853. Se desconocen las fechas de su nacimiento y muerte.

345 Guishan Lingyou (c), Daie Daien o Isan Reiyū (j). Fue sucesor de Baizhang Huaihai (c), Hyakujō Ekai (j), 720-814. Su nombre honorífico en el Zen era Dagui Dayuan (c), Daii Daien (j). Véase ***BHD-Zen***.

346 Nayang Huizhong (c), Nanyō Echū (j), ¿-775, uno de los principales discípulos del sexto ancestro Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713. Su título póstumo fue Dazheng (c), Daishō (j).

mismo una choza. Para tener algo de compañía, plantó unos bambúes.

Un día, mientras barría el sendero, un guijarro salió por los aires y golpeó un bambú. Al oír el inesperado sonido que produjo, Xiangyan alcanzó un despertar súbito. Después de bañarse y purificarse, ofreció incienso, se prosternó en dirección al monte Gui y pronunció estas palabras: «Venerable maestro, si hubiera respondido por mí en aquella ocasión, no habría podido experimentar lo que he experimentado. Su bondad es mucho más profunda que la de mis padres».

Después compuso este poema:

Un golpe ha disuelto todo conocimiento.
Ya no necesito luchar más.
Seguiré el camino antiguo
sin caer en la tristeza ni en el desaliento.
La conducta noble trasciende la forma y el sonido,
y no deja huellas en lugar alguno.
Los que han alcanzado la iluminación
pueden llamar a esto realidad insuperable.

Presentó este poema a Guishan, quien le dijo: «¡Has dado en el blanco!».

❀

Un día de primavera, después de treinta años de práctica, Lingyun,[347] que sería conocido más tarde como maestro Zen Zhiqin, se encontraba paseando por la montaña. Cuando se detuvo a descansar, vio a lo lejos las flores de los melocotoneros florecidos en la aldea. Era primavera y estaban exuberantes. Experimentó un despertar inmediato. Compuso este poema y se lo presentó a Guishan:

Durante treinta años he buscado la espada del maestro.[348]
Muchas hojas han caído y otras muchas han brotado.
Después de ver las flores del melocotonero,
no albergo ya duda alguna. Solo esto.

Guishan aprobó su despertar con estas palabras: «Aquel que alcanza el despertar de acuerdo a las circunstancias maduras, no lo pierde nunca más».

¿Ha habido alguna vez alguien que no haya alcanzado el Despertar de acuerdo a las circunstancias maduras y que, una vez alcanzado, lo haya perdido? Este despertar no se limita a Lingyun.

Si el color de la montaña no fuera el cuerpo incondicionado del Buddha, ¿cómo podría haber tenido lugar un despertar así?

De este modo, Lingyun heredó el Dharma de Guishan.

❀

Un monje preguntó a Changsha,[349] conocido como maestro Zen Jingcen: «¿Cómo unificar las montañas, los ríos y la gran tierra con el sí mismo?».[350]

347 Lingyun Zhiqin (c), Reiun Shikin (j), f.d., sucesor de Guishan Lingyou (c), Isan Reiyū (j). Véase *BHD-Zen*.

348 «La espada del maestro» se refiere a la espada del *bodhisattva* Mañjuśrī, símbolo de la sabiduría. En el altar de las salas de meditación de los templos Zen se coloca una imagen de Mañjuśrī sentado sobre un león empuñando una espada: la espada de la sabiduría que corta las ilusiones, símbolo del Despertar.

349 Changsha Jingchen (c), Chōsha Keishin (j), f.d., sucesor de Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j), 748-834. Véase *BHD-Zen*.

350 El sí mismo se refiere a la verdadera naturaleza de uno mismo.

El maestro le contestó: «¿Cómo unificar el sí mismo con las montañas, los ríos y la gran Tierra?».

La unificación del sí mismo con el sí mismo contradice la unificación del sí mismo con las montañas, los ríos y la gran Tierra.

❀

Langye Huijue, conocido como gran maestro Zen Guangzhao,[351] fue un descendiente lejano de Nanyue.[352] En cierta ocasión, un maestro escolástico seguidor de una escuela basada en las escrituras, llamado Zhixuan,[353] le preguntó: «Si la naturaleza original es incondicionada, ¿cómo es que produce algo tan condicionado como la gran Tierra, las montañas y los ríos?».

Langye le respondió: «Si la naturaleza original es incondicionada, ¿cómo es que produce algo tan condicionado como la gran tierra, las montañas y los ríos?».

Tenemos que saber que las montañas, los ríos y la gran Tierra, cuya naturaleza original es incondicionada, no deben

351 Langye Huijue (c), Rōya Egaku (j), discípulo de Fenyang Shenzhao (c), Funyō Zenshō (j), 947-1024. Las fechas de su nacimiento y muerte son desconocidas. Su nombre honorífico fue Guanzhao (c), Kōshō (j).

352 Nanyue Huairang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744. Junto a Qingyuan Xingsi (c), Seigen Gyōshi (j), ¿-740, fue uno de los dos principales discípulos de Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713. Nanyue se convertiría en el origen lejano de la escuela Zen Linji (c), Rinzai (j), y Qingyuan de la escuela Zen Caodong (c), Sōtō (j), en ambos casos, cuatro generaciones después.

353 Zhixuan (c), Chōsui Shisen (j), 964-1038, fue un difusor de la escuela Huayan (c), Kegon (j), basada en el *Avataṃsaka sūtra* (s), o *Sūtra de la Guirnalda de Flores*. Fue el compilador del célebre *Comentario sobre el Śūraṅgama Samādhi Sūtra*, o *Sūtra del Samadhi de la Marcha Heroica, Zhulenguanjing* (c); *Shuryōgon kyō sho* (j). Después se convirtió al Zen y fue sucesor del maestro Langye Huijue.

ser confundidos con las montañas, los ríos y la gran Tierra del mundo natural. Los maestros escolásticos nunca han oído esto, por lo tanto, no pueden comprender que las montañas, los ríos y la gran Tierra son las montañas, los ríos y la gran Tierra.

Debéis advertir que, si los colores de las montañas y el sonido de los ríos no existieran, el desvelamiento del Dharma a través de una flor y la obtención de la médula de Bodhidharma por Huike, no habrían tenido lugar.[354] Debido al poder del color de las montañas y del sonido de los ríos, el Buddha alcanzó la iluminación junto con la gran Tierra y todos los seres vivientes, y otros innumerables buddhas alcanzaron la iluminación contemplando la estrella de la mañana.

❀

Estos maestros de antaño fueron seres humanos de carne y hueso que buscaron intensamente el Dharma. La gente de hoy día debería inspirarse en predecesores como estos. Una práctica auténtica debe estar liberada del afán de conseguir fama y fortuna y basarse en modelos como los anteriores. Hoy día, en este país remoto, aquellos que buscan el Dharma del Buddha son raros. No es que no existan, pero no se encuentra a menudo. Muchos abandonan la vida familiar[355] y dan la impresión de que se han alejado de los asuntos mundanos, pero de hecho usan el Dharma del Buddha con el fin de obtener fama y riqueza. ¡Qué vergüenza! ¡Qué triste es que pierdan su tiempo en asuntos futiles! ¿Cuándo dejarán esa actitud y se entregarán a buscar el Dharma? ¿Cómo podrían así reco-

354 Se refiere a las transmisiones del Dharma del Buddha Śākyamuni a Mahākāśyapa, y a la de Bodhidharma a Huike (c), Eka (j).

355 «Abandonar la vida familiar» es sinónimo de entrar en la vida monástica.

nocer al verdadero dragón al encontrarse frente a un maestro verdadero?

Rujing,[356] mi último maestro, se refirió a este tipo de gente llamándola «lamentables ejemplos de seres humanos». Tales personas han caído en ese estado debido al mal *karma* de sus existencias anteriores. Debido a que carecen del espíritu que busca el Dharma por el Dharma mismo, cuando encuentran a un verdadero dragón dudan de este dragón verdadero que tienen frente a ellos y sienten miedo. Dado que su cuerpo y su mente, sus huesos y su carne no están preparados para seguir el Dharma, no pueden recibirlo. Debido a que el linaje ancestral de la escuela comenzó hace mucho tiempo, la aspiración al despertar se ha convertido en un sueño lejano. ¡Qué lamentable es que la gente no conozca ni vea esta montaña de joyas preciosas, a pesar de haber nacido en ella! ¿Dónde podrían encontrar el tesoro del Dharma?

❀

Tan pronto como despertéis la aspiración al Despertar, aunque transmigréis por los seis reinos de existencia[357] y por las cuatro formas de vida,[358] la transmigración misma será vuestra aspiración al Despertar. Aunque hayáis perdido el tiempo desde el pasado remoto, ahora podéis formular esta aspiración antes de que vuestra vida presente se acabe:

356 Tiantong Rujin (c), Tendō Nyojō (j), 1163-1228. Véase *BHD-Zen*.

357 Los seis reinos de la existencia según el budismo son: el reino infernal, el de los espíritus hambrientos, el animal, el de los titanes, el humano y el de los dioses y semidioses.

358 Cuatro formas de vida. Son: mamíferos, ovíparos, anfibios y seres nacidos mediante metamorfosis.

Junto con todos los seres vivientes,
pueda yo oír el verdadero Dharma en esta vida y en las venideras.
Cuando escuche el verdadero Dharma, no dudaré ni desconfiaré de él.
Cuando me encuentre con el verdadero Dharma, renunciaré a los asuntos mundanos
y recibiré el Buddhadharma.
Pueda yo alcanzar la Vía junto con la gran Tierra y todos los seres vivientes.

Estos votos son la base para una aspiración genuina. ¡Que vuestra determinación se mantenga firme!

❀

Japón es un país remoto cuyos habitantes son extremadamente ignorantes. No se tiene noticias de que aquí hayan nacido sabios o genios, ni en el pasado ni en el presente, y los verdaderos estudiantes del Dharma son raros. Cuando se les habla sobre la aspiración al despertar, los que carecen de ella, hacen oídos sordos a los buenos consejos, no reflexionan acerca de sí mismos y se vuelven resentidos contra los demás.

Cuando la aspiración al despertar haya surgido en vosotros, tratad de llevar vuestra práctica en privado. No ensalcéis vuestra propia práctica. La gente de hoy raramente busca la Vía. Aunque su práctica y realización son deficientes, buscan reconocimiento por sus esfuerzos y quieren que los demás crean que su práctica y comprensión están en sintonía. Esto no es más que ilusión dentro de la ilusión. ¡Abandonad una confusión así!

Hoy es raro encontrar esta determinación por el Dharma verdadero en aquellos que estudian la Vía. Esta determinación

es la clara luz[359] del Buddha, la mente del Buddha, que ha sido transmitida de buddha en buddha.

Desde los días en que el *Tathāgata* estuvo en el mundo hasta ahora, siempre han existido aquellos que solo se han preocupado de obtener fama y riqueza sin importarles la práctica de la Vía, pero cuando han entrado en contacto con un verdadero maestro, cuando han transformado su aspiración y han comenzado a buscar realmente el Dharma, han alcanzado finalmente la Vía.

Debéis saber que en muchos practicantes del Dharma aparece la enfermedad de buscar fama y riqueza. Tanto entre los principiantes como en los practicantes veteranos, algunos reciben la enseñanza, otros no. Algunos siguen la Vía ancestral, pero también hay demonios que profanan la enseñanza. En cualquier caso, no os apeguéis ni os alteréis. Cuando toméis conciencia de que son pocos los que reconocen los tres venenos como tres venenos, dejaréis de sentir resentimiento.

No olvidéis nunca la alegría que experimentasteis la primera vez que surgió en vosotros la aspiración al despertar y la determinación de seguir la Vía del Buddha. Una vez que ha surgido en vosotros la aspiración al despertar, no uséis el Dharma para ser halagados por los demás. Abandonad la fama y la riqueza y, sin desviaros del camino, no cejéis en vuestra aspiración de realizar la Vía. No busquéis renombre ni regalos de los reyes o ministros. Y aunque honores y reconocimientos lleguen a vosotros, no os enredéis en los asuntos de los seres humanos ni de los dioses. Hay necios que, aun dotados con la mente que busca la Vía, rápidamente olvidan su aspiración original y corren detrás de los honores de los seres humanos y de los dioses. Cuando reciben tales honores, se

359 Véase el capítulo *Kōmyō*, clara luz, en este mismo volumen.

complacen en ellos creyendo que se trata del justo reconocimiento a su práctica y comprensión del *Buddhadharma*. Si reyes y ministros quieren entrar en el refugio de los Tres Tesoros, estos maestros necios se enorgullecen por ello. Esto es un peligro en la práctica. Debéis sentir compasión por ellos, no complaceros por su éxito aparente.

Incluso en tiempos del Buddha, muchos profanaron el Dharma citando las palabras luminosas del Buddha. Esa gente necia no comprendió al sabio. La gente de mente estrecha mira a los grandes sabios como enemigos.

Muchos ancestros indios fueron insultados por reyes seguidores del Pequeño Vehículo,[360] pero no porque estos reyes fueran superiores ni porque los injuriados carecieran del conocimiento de los buddhas.

Cuando Bodhidharma llegó a China procedente de la India se instaló en el monte Song. Ni el emperador Liang ni el emperador Wei pudieron comprenderle. El maestro escolástico Bodhiruci y el maestro de Vinaya Guangtong[361] se mostraron muy críticos con Bodhidharma y trataron de apartarlo, ya que tenían miedo de perder su fama y su posición privilegiada. Fue como intentar ocultar el sol. Fueron peores que Devadatta,[362] que vivió en la época del Buddha. ¡Qué triste!

360 «Pequeño Vehículo», Hīnayāna (s), nombre despectivo dado a las escuelas Theravadas por algunos seguidores del Mahāyāna (s), considerado por estos como «Gran Vehículo».

361 En esa época había en China dos maestros indios llamados ambos Bodhiruchi. Uno fue un traductor eminente de escrituras budistas; el otro fue un erudito que envidiaba a Bodhidharma. Es a este último Bodhiruci a quien se refiere Dōgen. El maestro chino de Vinaya Guangtong (c), Kōtō (j), fue un traductor y escritor de comentarios. Ambos trataron de desacreditar el enfoque de Bodhidharma sobre la práctica de la meditación, y se dice que ambos trataron de envenenarle.

362 Devadatta era el primo y discípulo del Buddha Śākyamuni. Siendo ya un monje veterano causó un cisma en la comunidad budista, separándose de ella se-

Bodhdidharma rechazaba la fama y la fortuna –que tanto anhelaban sus detractores– como si fueran excrementos. Una conducta así fue el resultado de su insuficiente comprensión del *Buddhadharma*. Fueron como perros ladrando a un hombre bueno.

No guardéis resentimiento hacia esos perros. Por el contrario, haced el voto de guiarles con esta bendición: «Aunque hayáis nacido como perros, podéis generar en vuestro corazón la aspiración al Despertar». Un ancestro dijo: «Hay animales con rostros humanos». Por otra parte, también encontramos demonios que toman refugio en los Tres Tesoros y los honran.

❀

El Buddha Śākyamuni dijo: «*No entabléis amistad con reyes, príncipes, gobernadores, ministros, brahmanes ni laicos*».[363]

Recordad esta admonición. De esta manera, vuestro esfuerzo de *bodhisattva* podrá conduciros a una práctica madura.

❀

El dios Indra[364] descendió a la Tierra desde el pasado remoto para probar el espíritu de aquellos que buscan la Vía. También Mara el Tentador apareció para perturbar y obstaculizar a los practicantes. Estos solo importunan a los buscadores de la Vía que no abandonan el deseo de fama y riqueza. Aquellos que hacen el voto de liberar a todos los seres con gran compasión y sabiduría profunda no son molestados. Podéis entregar los méritos de vuestra práctica como regalo a la nación. Esto es un gran beneficio para el mundo. No seáis ciegos: penetrad continuamente la verdad. Los necios que se deleitan con la cercanía de los poderosos son como perros lamiendo huesos secos. El sabio evita esta situación de la misma manera que las personas ordinarias evitan las heces.

❀

En general, los principiantes no pueden comprender la Vía del Buddha. Su comprensión no da en el blanco. El hecho de que los principiantes no puedan comprender la Vía del Buddha no quiere decir que carezcan de facultades para la comprensión última, sino que, por el momento, no pueden reconocerla en toda su profundidad.

Practicad con todo vuestro corazón siguiendo las huellas de los sabios predecesores. Tendréis que subir montañas y atravesar océanos buscando un maestro a quien pedirle enseñanzas sobre la Vía. Si hacéis un esfuerzo sincero por alcanzar la comprensión, y buscáis un maestro o un amigo de bien, sin lugar a dudas, alguno descenderá del cielo o surgirá desde las profundidades de la tierra. Cuando esto suceda, recibiréis enseñanzas de los seres animados y de los inanimados, y podréis oírlas con el cuerpo y con la mente. Aunque es creencia general que oímos con los oídos, no es imposible oír con los ojos. Cuando «veáis al Buddha», lo veréis en vosotros mismos y en los demás, veréis buddhas pequeños y buddhas grandes. No os sofoquéis cuando veáis un gran Buddha y no os enfa-

guido por quinientos monjes novicios. Aunque siempre siguió diciendo que se consideraba discípulo del Buddha Śākyamuni, trató de asesinarle, sin éxito.

363 Contextualizando: la confianza y el apoyo, en estos casos, proceden de un deseo de controlar o manipular a los monjes. Como medida preventiva, los monjes budistas primitivos tenían instrucciones de no buscar o fomentar relaciones personales estrechas, emocionalmente vinculantes, con los laicos, que dieran lugar a situaciones complicadas.

364 Indra o Chakravarti, la deidad más importante del panteón hinduista.

déis si encontráis a uno pequeño. Considerad a los grandes y a los pequeños buddhas como si fueran el sonido de los torrentes del valle, el color de las montañas, la voz que proclama los ochenta y cuatro mil *sūtras*. De esta forma, penetraréis en la verdad y os liberaréis del yo.

Un proverbio dice: «Cuanto más alto, más fuerte». Mi antiguo maestro dijo: «Sin límites como el cielo, omnipresente como el agua». Como la pureza de un pino en primavera o la magnificencia de un crisantemo en otoño. Solo eso.

Cuando alguien alcanza este nivel, se convierte en maestro de seres humanos y de dioses. Pero si alguien trata de guiar a los demás sin haber alcanzado este nivel, les causará un gran daño. Si no conocéis la forma real de las agujas de los pinos en primavera, ni la gloria del crisantemo en otoño, ¿cómo podréis nutrir a los demás? ¿Cómo podréis cortar las raíces de su confusión?

❀

Cuando te sientas perezoso o preso de la duda, confiésate ante el Buddha con un corazón sincero. El poder de la confesión purificará tu corazón y fortalecerá tu práctica. Este poder alimentará la confianza y liberará de obstáculos tus esfuerzos. Cuando la confianza se manifiesta, la discriminación entre uno mismo y los demás cesa, dando lugar a la igualdad y la armonía, de forma que todos los seres sensibles y no-sensibles pueden beneficiarse de ello. La fórmula para la práctica de la confesión es la siguiente:

Mis malas acciones del pasado
están obstaculizando ahora mi práctica del Dharma.
¡Que los buddhas y ancestros sean compasivos conmigo
y me liberen de los obstáculos!

¡Que los méritos de la práctica del Dharma y de la compasión
colmen el universo entero!

Tened presente que somos como los buddhas y ancestros fueron en el pasado. Los buddhas y ancestros fueron lo que nosotros seremos en el futuro. Nosotros mismos y los buddhas somos un solo Buddha. La aspiración que se despierta en nosotros es la misma aspiración que se despertó en sus corazones, pero tenemos que saber dónde y cuándo se dan las mejores condiciones para extender la compasión en las diez direcciones. Unas veces es posible otras, no.

El maestro Longya[365] dijo:

Si no has alcanzado el despertar en el pasado, hazlo ahora.
Libérate de este cuerpo, que es el fruto de muchas vidas.
Antes de su despertar, los ancestros fueron como tú.
Después de tu despertar, tú serás como ellos fueron.

Esta es la comprensión de un buddha realizado. Reflexionad bien sobre ello, porque esto es lo que todos los buddhas han garantizado que ocurrirá.

Asumid la responsabilidad de vuestra propia iluminación. Si os arrepentís de esta forma, recibiréis sin lugar a dudas la ayuda de todos los buddhas, aunque no podáis percibirla. Concentraos, disponed con diligencia vuestro cuerpo, vaciad vuestra mente, postraos y, con las palmas de las manos juntas, arrepentíos de vuestros errores pasados y de vuestras malas acciones. El poder del arrepentimiento disolverá los errores y sus consecuencias. Esta práctica es pura y genuina. Esta es la verdadera fe manifestándose en vuestro cuerpo. Enton-

365 Longya (c), Ryūge (j). No se tiene información sobre él.

ces podréis oír los ochenta y cuatro mil *sūtras* procedentes de los arroyos del valle y de las formas de las montañas. Cuando te confieses ante el Buddha, dejando a un lado el deseo de fama y riqueza, los arroyos del valle y el color de las montañas no te negarán nunca la enseñanza de la Vía del Buddha. No obstante, el hecho de que el sonido del arroyo del valle y el color de las montañas manifiesten ochenta y cuatro mil *sūtras* o no, es algo que está más allá de la capacidad de la mente discriminativa. Aunque no podamos oír su enseñanza, su enseñanza está siempre ahí.

Si vosotros mismos, que sois los arroyos del valle y el color de las montañas, no podéis generar el poder que ilumina la verdadera realidad de las montañas y de los arroyos del valle, ¿quién va a ser capaz de convenceros de que vosotros mismos y los arroyos y las montañas sois una sola y misma realidad?

Esto fue transmitido a los monjes el quinto día del período de entrenamiento, el segundo año de la era En'o,[366] *en el monasterio Kannondōri Kōshōhōrinji.*

Fue recopiado antes del período de entrenamiento de verano, en el aniversario del nacimiento del Buddha, el primer año de la era Kangen,[367] *en mi dependencia del mismo monasterio.*

Fue recopiado de nuevo el undécimo día del séptimo mes lunar, durante el primer año de la era Kenji.[368]

366 12 de mayo de 1240.
367 28 de abril de 1243.
368 2 de agosto de 1275.

有時

UJI

Existencia-tiempo[369]

Un antiguo Buddha[370] dijo:

La existencia-tiempo se yergue en las cimas más altas.
La existencia-tiempo se adentra en las profundidades del océano.
La existencia-tiempo tiene tres cabezas y ocho brazos.[371]
La existencia-tiempo es una estatua de Buddha.[372]
La existencia-tiempo es un báculo o un hossu.[373]

369 El término *uji* (j) es un compuesto de dos ideogramas: *u* (j), *bhāva* (s), que puede ser traducido como «lo que existe», «lo existente», «lo que se manifiesta», y que aquí traducimos como «existencia»; y el ideograma *ji* (j), *kāla* (s), que designa el «tiempo». Muchas traduciones occidentales traducen la expresión *uji* como «ser-tiempo», pero el término *u* no corresponde realmente con la noción occidental de «ser». En la presente traducción «existencia» no se refiere a una cualidad abstracta, sino a la evidencia de todo lo existente.

370 Se trata de Yakusan Igen (j), Yaoshan Weiyan (c), 751-834, discípulo de Sekitō Kisen (j), Shitou Xiqian (c), 700-790. Otra frase de Yakusan será citada al final del presente capítulo.

371 Tres cabezas y ocho brazos es una referencia a los demonios guerreros o *asuras*.

372 Literalmente: «mide un *jō* y seis *shaku* u ocho *shaku*». Un *jō* es una unidad de medida equivalente a 303 cm; el *shaku* es una unidad de medida equivalente a 30,3 cm, es decir, una décima parte de *jō*. Esta expresión hace referencia a las estatuas de Buddha, que en la época solían tener esas medidas.

373 El báculo de pegrino simboliza la condición del monje Zen y el *hossu* (espantamoscas hecho de crin de caballo), la función del maestro Zen. En este caso, son una referencia a la práctica cotidiana de los practicantes de la Vía.

La existencia-tiempo es columnas desnudas y linternas de piedra.[374]
La existencia-tiempo es menganito y zutanito.
La existencia-tiempo es la gran tierra y el espacio.[375]

Existencia-tiempo significa que el tiempo es, en sí mismo, existencia; y que todas las existencias son, en sí mismas, tiempo. Un cuerpo dorado de Buddha de un *jō* y seis *shaku* no es otra cosa que tiempo y, puesto que es tiempo, posee el esplendor y la clara luz del tiempo. Estudiad esto durante las veinticuatro horas del ahora.[376] Un *asura*[377] de tres cabezas y ocho brazos es tiempo. Puesto que es tiempo, debe ser exactamente como las veinticuatro horas del ahora.

❀

Aunque las veinticuatro horas parezcan cortas o largas, nadie duda en llamarlas veinticuatro horas. Puesto que la venida y la ida del tiempo resultan obvias, nadie duda de ello. Pero no dudar sobre ello no significa que se comprenda la naturaleza del tiempo. Cuando alguien duda sobre algo que no comprende, esta duda no permanece fija. La duda misma es cambiante. Las dudas pasadas no coinciden necesariamente con las dudas presentes. Podemos ver así que la duda misma no es otra cosa que existencia-tiempo.

374 «Columnas desnudas y linternas de piedras» simboliza el espacio monástico, así como el reino de los seres inanimados.
375 El texto en cursiva es una cita extraída del *KDR*, libros 14 y 18.
376 Lit. «Las doce horas», es decir, una jornada completa (desde las 00:00 horas hasta la medianoche), dividida en doce partes. «Las veinticuatro horas del ahora» es una referencia al presente eterno: a pesar de que el tiempo fluya de un instante a otro, al mismo tiempo permanecemos siempre en el presente.
377 Dentro de la cosmología budista, los *asuras* son semidioses guerreros, habitantes de uno de los seis reinos de existencia.

❀

Los seres humanos estamos continuamente organizando nuestras experiencias parciales, tratando así de construir una modalidad de «universo coherente». Hay que tener cuidado de que esta confusión no nos impida ver que los seres vivientes y los objetos físicos son instantes específicos de tiempo. Ningún objeto perturba a otro objeto, así como tampoco ningún momento perturba a otro momento. Cuando la mente que aspira al Despertar surge en este momento, el momento de la aspiración al Despertar surge en la mente. Lo mismo sucede con la práctica y la realización de la Vía. Tal es el principio de la Vía según el cual uno mismo es existencia-tiempo.

❀

Según este principio de la Vía, los diez mil fenómenos y las cien hierbas[378] que existen sobre la gran tierra están todos contenidos en un solo fenómeno y en una sola hierba. Estudiar esto es el comienzo de la práctica. Cuando se alcanza tal realización, ¡he aquí una brizna de hierba, he aquí un fenómeno![379] Esto está más allá de la comprensión y de la no-comprensión.

Puesto que solo existe este instante preciso tal cual es, las existencias-tiempos son todas una única existencia-tiempo, los fenómenos y las briznas de hierbas son todos un tiempo

378 «Los diez mil fenómenos y las cien hierbas» designa la multiplicidad ilimitada de fenómenos y de seres.
379 La comprensión de la existencia-tiempo implica, por un lado, la comprensión de que cada ser es perfectamente autónomo: una brizna de hierba es una brizna de hierba; un fenómeno tal es un fenómeno tal; y por otro, la comprensión de la plena interdependencia de todas las existencias del universo.

único. Este tiempo de los tiempos es la existencia completa y el universo entero. Observad y reflexionad ahora mismo si la existencia completa y el universo entero podrían estar en otro tiempo que no sea el ahora.

❀

Las personas comunes que no han estudiado el Dharma del Buddha, cuando oyen hablar de la existencia-tiempo, se imaginan que este toma a veces la forma de un demonio, a veces la de un buddha, como cuando uno atraviesa un río o una montaña.[380] A pesar de que el río y la montaña que he atravesado en el pasado siguen existiendo, en el momento presente me encuentro en otro espacio-tiempo. La gente común imagina así que el río, la montaña y yo estamos tan separados el uno del otro como el cielo de la Tierra.

Pero la verdad tiene otra cara. Lo que quiero decir es que, cuando yo estaba atravesando ese río y esa montaña, yo ya era tiempo. Por lo tanto, el tiempo ya estaba en mí. Puesto que yo ya estaba en el tiempo, y ahora sigo estando en el tiempo,[381] el tiempo no puede ser algo que va y viene. Si el tiempo no es algo que va y viene, el tiempo en el que yo estaba atravesando el río y la montaña no es otro que la Presencia Eterna[382] de la existencia-tiempo. Aunque el tiempo mantenga y asuma

380 Es decir, piensan que la existencia-tiempo se transforma como el paisaje que va cambiando a medida que nos vamos desplazando.

381 Es decir, puesto que yo ya era tiempo antes y sigo siendo tiempo ahora.

382 Dōgen distingue claramente el término *nikon* (j), traducido aquí como Presente Eterno o Presencia Eterna, del simple presente, *ima* (j), es decir, una fracción del tiempo lineal que fluye. Mientras que este último presente es efímero y carece de sustancia, el Presente Eterno es un Presente Absoluto, que engloba la totalidad del pasado, del presente y del futuro, es decir, el automovimiento evolutivo de la existencia-tiempo.

el aspecto de ir y venir, yo estoy siempre en el Presente Eterno de la existencia-tiempo. ¡He aquí la existencia-tiempo! El tiempo en el que atravesé el río y la montaña y el tiempo en el que me encuentro ahora son simultáneamente existencia-tiempo.

Un *asura* de tres cabezas y ocho brazos es el tiempo de ayer; una estatua de Buddha es el tiempo de hoy. Sin embargo, la verdadera naturaleza del tiempo de ayer y del tiempo de hoy solo se revela cuando se dan las condiciones adecuadas, gracias a las cuales puedo penetrar directamente en el corazón de la montaña y desde allí tener una visión panorámica sobre las diez mil cimas: ¡el tiempo no se ha ido![383] Un *asura* de tres cabezas y ocho brazos no es otra cosa que existencia-tiempo, el cual va de sí mismo a sí mismo.[384] Aunque parezca encontrarse en el otro lado, es Presente Eterno.[385] Una estatua de Buddha no es otra cosa que existencia-tiempo, el cual va de sí mismo a sí mismo. Aunque parezca encontrarse en el otro lado, es Presente Eterno. Siendo así, el pino también es tiempo, el bambú también es tiempo.

❀

No penséis que el tiempo es solo algo que se va. No consideréis tampoco que irse sea la única cualidad del tiempo. Si el

383 De esta forma, Dōgen expresa la experiencia trascendente del Presente Eterno, gracias a la cual se realiza la verdadera naturaleza de la existencia-tiempo. «El tiempo no se ha ido» quiere decir que se está experimentando el Presente Eterno.

384 «De sí mismo a sí mismo» quiere decir «de ahora en ahora», esto es, «de Presente Eterno a Presente Eterno».

385 «El otro lado» significa el tiempo lineal, en el que el futuro se convierte en presente y el presente en pasado.

tiempo fuera solo algo que se va, habría una fractura.[386] La gente no presta atención a la existencia-tiempo porque cree que el tiempo es solo algo que pasa y se va. En una palabra, todas las existencias del universo entero son tiempos entrelazados. Yo y todas las existencias somos una única existencia-tiempo.

❀

La existencia-tiempo tiene la virtud de ir de sí misma a sí misma.[387] Es decir, que va de hoy a mañana, de hoy a ayer, de ayer a hoy, de hoy a hoy, de mañana a mañana. Esto es así porque el ir de sí mismo a sí mismo es la virtud del tiempo. Puesto que el tiempo de ayer y el tiempo de hoy no se estorban ni se yuxtaponen, Qingyuan[388] también es tiempo, Huangbo[389] también es tiempo; Jiangxi[390] también es tiempo, Shitou[391] también es tiempo. Puesto que tanto yo como los demás somos ya existencia-tiempo, la práctica y el Despertar son también existencia-tiempo. Meterse en el barro y sumergirse en el agua[392] son igualmente existencia-tiempo.

386 Una fractura, una separación, una dualidad entre el tiempo y lo existente.

387 «Moverse de sí mismo a sí mismo» es la traducción del término *kyōraku* (j), que está compuesto por dos ideogramas: *kyō* designa el «hilo vertical del tejido», y también «*sūtra*»; y *raku* significa «pasar, fluir». Este termino indica el principio de sucesión en el tiempo, sin embargo, puesto que aquí se trata de la existencia-tiempo, lo traducimos como «ir de sí mismo a sí mismo».

388 Seigen Gyōshi (j), Qingyuan Xingsi (c), m. 740, sucesor del sexto ancestro Daikan Enō (j), Dajian Huineng (c), 638-713. Véase *BHD-Zen*.

389 Ōbaku Kiun (j), Huangbo Xiyun (c), m.855, sucesor de Hyakujō Ekai (j), Baizhang Huaihai (c), 720-814. Véase *BHD-Zen*.

390 Kōzei Shitetsu (j), Jiangxi (c), 709-788, sucesor del sexto ancestro Daikan Enō. Véase *BHD-Zen*.

391 Sekitō Kisen (j), Shitou Xiqian (c), 700-790. Véase *BHD-Zen*.

392 «Meterse en el barro y sumergirse en el agua» es una metáfora que designa la difícil tarea de enseñar el Dharma para liberar a todos los seres.

❀

La percepción del ahora de una persona común está condicionada por causas y circunstancias. Y, aunque esta percepción condicionada por causas y circunstancias es la forma en la que se manifiesta la existencia-tiempo en la persona común, la persona común no puede verlo. Puesto que no puede ver la realidad de su existencia-tiempo, no cree que el estado de Buddha sea su propio estado. Sin embargo, incluso esta percepción ilusoria no es otra cosa que existencia-tiempo. Aquellos que no han realizado aún esto, deben reflexionar profundamente sobre ello. Podemos calcular el tiempo y dividirlo en hora del caballo, hora del cordero, hora de la rata, hora del tigre. Todos estos momentos son existencia-tiempo. Los seres comunes y los buddhas son existencia-tiempo.

❀

El reino de los *asuras* y el reino de los buddhas son existencia-tiempo. Actualizar plenamente el universo entero con el universo entero es a lo que se llama «realización plena».[393]

La plena realización del estado de Buddha, la aspiración al despertar, la práctica, el despertar y el nirvana son existencia-tiempo.

❀

Cuando se realiza plenamente la totalidad del tiempo y la totalidad de la existencia, no hay lugar a error[394] alguno. Un

393 En el *Sūtra del Loto* se dice: «Solo los buddhas, junto con los buddhas, pueden realizar plenamente que todos los *dharmas* son la forma real».

394 Aquí, «error» se refiere a una percepción errónea de la existencia-tiempo.

error es simplemente un error. Cualquier instante de la existencia-tiempo plenamente realizada es la realización plena de cualquier instante de la existencia-tiempo. El instante previo y el instante posterior al instante en el que aparece el error son también plenamente existencia-tiempo. Permanecer vigorosamente a cada instante en nuestra posición dhármica es existencia-tiempo. No deberíamos llamar a esto «existencia», ni tampoco «no existencia».

❀

Usualmente, se comprende el tiempo solo como algo que pasa. No se suele comprender como algo que todavía no ha llegado. Aunque podamos decir que comprender algo forma parte del tiempo, no podemos establecer ninguna relación entre la no-comprensión y la comprensión.[395] Los seres humanos solo perciben el tiempo como algo que viene y va. No comprenden que la existencia-tiempo es algo que permanece en cada momento. ¿Cuándo podrán atravesar esta barrera ilusoria? Incluso entre aquellos que reconocen la existencia-tiempo en cada instante, ¿quién puede expresar este reconocimiento de lo inefable? Incluso entre aquellos que pueden expresar este reconocimiento de lo inefable, ¿cuántos han dejado de buscar a ciegas el rostro original que se manifiesta continuamente ante ellos? En la percepción de la existencia-tiempo que tienen las personas comunes, incluso la existencia-tiempo del despertar y del nirvana no son más que aspectos del ir y el venir.

❀

395 Nadie puede predecir el instante en el que alguien comprenderá algo.

La plena realización de la existencia-tiempo no es algo que pueda ser encerrado en las cajas de las ideas ni atrapado por las redes del intelecto. Los reyes del cielo y los seres celestiales que aparecen a su derecha y a su izquierda son, aquí y ahora, la existencia-tiempo de nuestro esfuerzo pleno. La existencia-tiempo de todos los seres del agua y de la tierra está actualizando, aquí y ahora, nuestro esfuerzo total. Todos los tipos de seres del mundo visible y del mundo invisible son la existencia-tiempo actualizada por nuestro pleno esfuerzo y la continuidad instantánea[396] de nuestro esfuerzo.[397] Debemos examinar atentamente esta continuidad; sin nuestro pleno esfuerzo, nada podría ser actualizado, nada continuaría.

❀

No pienses que esta continuidad instantánea es parecida a la lluvia y al viento moviéndose del este al oeste. El universo entero no permanece inmóvil, sino que está siempre fluyendo. Esta fluidez es parecida a la primavera. Ninguno de sus múltiples aspectos queda fuera de la continuidad instantánea de la primavera. Estudia esto en profundidad.

La primavera siempre es la continuidad instantánea de la primavera. Aunque esta continuidad instantánea no es en sí misma la primavera, tiene lugar a través de la primavera. Por lo tanto, esta continuidad instantánea es completa en este instante de primavera.[398] Deberíamos estudiar esto detenidamente volviendo a ello una y otra vez.

396 «Continuidad instantánea» es la traducción del término *kyōraku* (j), usado habitualmente para refirse al «paso del tiempo».

397 Es decir, todas las existencias-tiempos tienen lugar en la existencia-tiempo que cada uno de nosotros es.

398 Cuando se piensa en el paso del tiempo, imaginamos normalmente a un sujeto o a un objeto moviéndose a través de un contexto exterior fijo. Este no es

Al examinar esta continuidad instantánea, no deberías imaginarla como algo separado de ti mismo, algo que se encuentra muy lejos, a lo que tienes que llegar moviéndote a través de cientos o miles de mundos durante millones y millones de eones. Si lo haces así, no estás estudiando correctamente la Vía del Buddha.

❀

El gran maestro Yaoshan Hongdao,[399] *siguiendo el consejo del gran maestro Wuji,*[400] *le preguntó en cierta ocasión al maestro Zen Jiang Daji:*[401]

«He estudiado profundamente las enseñanzas de los tres vehículos[402] *y de las doce clases de escrituras.*[403] *Le ruego*

el caso en la existencia-tiempo de Dōgen: aquí todo se mueve de instante en instante, constituyendo una plena continuidad instantánea.

399 Yakusan Kudo (j) es Yakusan Igen (j), Yaoshan Weiyan (c), 751-834, discípulo de Sekitō Kisen (j), Shitou Xiqian (c), 700-790. Kudo (j), Hongdao (c), fue su nombre honorífico.

400 Wuji (c), Musai (j), fue el nombre honorífico del gran maestro Shitou Xiqian (c), Sekitō Kisen (j).

401 Jiang Daji (c), Kōzei Daijaku (j), fue el nombre honorífico de Baso Dōichi (j), Mazu Daoyi (c), 709-788, discípulo de Nangaku Ejō (j), Nanyue Huairang (c), 677-744. Véase *BHD*.

402 Los tres vehículos, *sanjō* (j), *triyāna* (s), son: el de los auditores *shōmon* (j), *sravaka* (s); el de los buddhas solitarios, *engaku* (j), *pratyeka-buddha* (s), y el de los *bodhisattvas* (s), *bosatsu* (j).

403 Algunos autores sostienen que las enseñanzas budistas pueden ser clasificadas en doce tipo de escrituras: 1) las escrituras en prosa, *sūtra* (s); 2) las escrituras en versos, *geya* (s); 3) las profecías, *vyākarana* (s); 4) las estrofas, *gāthā* (s); 5) los soliloquios del Buddha, *udāna* (s); 6) las relaciones circunstanciales, *nidāna* (s); 7) las parábolas, *avadāna* (s); 8) la hagiografía, *itivrttaka* (s); 9) las historias de las vidas anteriores del Buddha, *jātaka* (s); 10) los *sūtras* del Mahāyāna, *vaipulya* (s); 11) los milagros, *adbhuta-dharma* (s); 12) los tratados, *upadesha* (s).

El sentido de esta frase es: «y a pesar de ello aún no comprendo el sentido profundo de la enseñanza del Buddha».

que me diga con qué intención vino Bodhidharma del Oeste», preguntó Yaoshan.

Mazu respondió:

Unas veces, arqueo las cejas y parpadeo.
Otras veces, no arqueo las cejas ni parpadeo.
Unas veces, arquear las cejas y parpadear es correcto.
Otras veces, arquear las cejas y parpadear no es correcto.

Al oír esta respuesta, Yaoshan obtuvo un gran despertar y dijo a Mazu:

«Cuando estudiaba con el maestro Shitou no podía comprender nada de esto. Era como un mosquito intentando picar un buey de hierro».[404]

Las palabras de Mazu son muy diferentes de las que utilizan las demás personas. Los párpados y las cejas son montañas y océanos, ya que las montañas y los océanos son cejas y párpados. Arquear las cejas es ver las montañas; parpadear es penetrar en el océano.[405] Lo correcto es arquear las cejas y parpadear cuando se siente que hay que arquear las cejas y parpadear. Pero esto no quiere decir que no arquear las cejas y parpadear sea incorrecto.[406] Todas estas situaciones son existencia-tiempo.

404 Fuente: «Textos escogidos de las lámparas de la escuela», *Shūmon rentō eyō* (j), *Zongmen lia-deng huiyao* (c). Tomo 2, libro 19, capítulo «Yakusan».

405 Las montañas y los océanos se mueven como las cejas y los párpados. Considerar el universo entero como cuerpo en movimiento es una percepción común en la enseñanza de la tradición Zen.

406 Hay una existencia-tiempo para cada cosa. Nada hay determinado fuera de la existencia-tiempo. Todo depende de la existencia-tiempo, incluso los juicios de «correcto» e «incorrecto».

❀

Las montañas son tiempo y los océanos son tiempo. Sin tiempo, ni las montañas ni los océanos podrían existir. No digáis que el tiempo no existe en las montañas y en los océanos presentes. Si el tiempo dejara de existir, las montañas y los océanos dejarían de existir. Mientras hay tiempo, hay montañas y océanos. Esta es la razón por la que aparecen la estrella de la mañana, el *Tathāgata*, la clara visión de su discernimiento y la flor entre sus dedos.[407] Todo esto es existencia-tiempo. Sin la existencia-tiempo, nada de esto podría producirse.

❀

El maestro Zen Shexian Guixing[408] *fue un descendiente del linaje de Linji,*[409] *y un heredero directo de Shoushan. En cierta ocasión dijo a sus monjes:*

> *A veces la comprensión está presente, pero las palabras están ausentes.*
>
> *A veces las palabras están presentes, pero la comprensión está ausente.*
>
> *A veces tanto la comprensión como las palabras están presentes.*

407 Se refiere al momento del despertar del Buddha Śākyamuni al contemplar el lucero del alba, a la existencia misma del Buddha Śākyamuni, a su realización de la clara luz de la sabiduría y a la transmisión del Dharma a su discípulo Mahākāśyapa, haciendo girar una flor entre sus dedos.

408 Shexiang Guixing (c), Sekken Kisei (j), f.d., un discípulo de Shoushan Xingnian (c), Shuzan Shōnen (j), 926-993.

409 Linji Yixuan (c), Rinzai Gigen (j), m. 866, heredero de Huangbo Xiyun (c), Ôbaku Kiun (j), 720-814, y fundador de la escuela Linji (c), Rinzai (j).

> *A veces tanto la comprensión como las palabras están ausentes.*[410]

La comprensión y las palabras son existencia-tiempo. La presencia y la ausencia son también existencia-tiempo. Cuando el momento de la presencia aún no ha llegado, el momento de la ausencia ya está ahí. La comprensión es un asno ausente. Las palabras son un caballo presente.[411] Presente no quiere decir que haya llegado [a la existencia-tiempo]. Ausente no quiere decir que no esté ahí [en la existencia-tiempo].

❀

Así es la existencia-tiempo. La presencia es completada por la presencia misma, no por la ausencia.[412] La ausencia es completada por la ausencia misma, no por la presencia.[413] La comprensión es completada por la comprensión y se encuentra con la comprensión.[414] Las palabras son completadas por las

410 *Continuación de la transmisión de las lámparas*, *Zokutō roku* (j); *Xudeng lu* (c). Tomo 2, Libro 1, capítulo *Kisei* (j), Guisen (c).

411 El maestro Chokei Eryo (j) le preguntó al maestro Reiun Shigon (j): «¿Cómo debemos comprender el Dharma del Buddha?». El maestro Reiun le respondió: «Los asuntos del asno aún no se han ido, y los asuntos del caballo ya han llegado».

412 La presencia es la existencia-tiempo de la presencia, coincide y se circunscribe a la existencia-tiempo de la presencia, sin relación con la existencia-tiempo de la ausencia.

413 La ausencia es la existencia-tiempo de la ausencia, coincide y se circunscribe a la existencia-tiempo de la ausencia, sin relación con la existencia-tiempo de la presencia.

414 La comprensión es la existencia-tiempo de la comprensión, coincide, se circunscribe y se encuentra con la existencia-tiempo de la comprensión, sin relación con la existencia-tiempo de las palabras.

palabras y se encuentran con las palabras.[415] La plenitud es completada por la plenitud y se encuentra con la plenitud.[416] La plenitud está completando la plenitud. Así es la existencia-tiempo.

La perfecta plenitud de la existencia-tiempo es algo que solo sucede en uno mismo. Cuando me encuentro con un ser humano, un ser humano se encuentra con un ser humano, yo mismo me encuentro conmigo mismo, el encuentro se encuentra con el encuentro. Si cada uno de estos hechos no tuviera su existencia-tiempo específico, nada de esto podría tener lugar.

❀

«Comprender» es la existencia-tiempo de lo que se manifiesta ante nuestros ojos;[417] «palabras» es la existencia-tiempo del ir más allá de las barreras;[418] «presencia» es la existencia-tiempo del abandono del cuerpo;[419] «ausencia» es la existencia-tiempo en la que se deja atrás este abandono del cuerpo y

415 Las palabras son la existencia-tiempo de las palabras, coinciden, se circunscriben y se encuentran con la existencia-tiempo de las palabras, sin relación con la existencia-tiempo de la comprensión.

416 La plenitud es la existencia-tiempo de la plenitud, coincide, se circunscribe y se encuentra con la existencia-tiempo de la plenitud, sin relación con la existencia-tiempo de la no-plenitud.

417 «Lo que se manifiesta ante nuestros ojos» es la traducción de *genjokoan* (j). Véase capítulo homónimo en este mismo volumen.

418 «Ir más allá de las barreras» es la traducción de *kojo-kanrei* (j). *Kojo* designa un estado que es más real que pensar o sentir.

419 «Abandonar el cuerpo» es la traducción de *dattai* (j). *Datsu* significa «liberarse», «dejar atrás», «abandonar», como en la expresión *shin jin datsu raku*, «abandono del cuerpo y de la mente». Esta fue la expresión que usó Dōgen para expresarle su despertar a su maestro Tiantong Rujing. *Tai*, puede ser traducido como «cuerpo», o «realidad concreta».

mente y se continúa más allá del más allá.[420] Es así como debemos aplicarnos con diligencia, considerando todo lo que aparece como existencia-tiempo.

Así es como han hablado los antiguos maestros, pero ¿acaso no hay nada más que añadir? Podríamos decir, por ejemplo:

> La mitad de la presencia de la comprensión y de las palabras es existencia-tiempo.
>
> La mitad de la ausencia de la comprensión y de las palabras es existencia-tiempo.

También debemos comprender claramente lo siguiente:

> Arquear las cejas y parpadear es la mitad de la existencia-tiempo.
>
> Arquear las cejas y parpadear es perder la existencia-tiempo.
>
> No arquear las cejas ni parpadear es la mitad de la existencia-tiempo.
>
> No arquear las cejas ni parpadear es perder la existencia-tiempo.

Experimentar el ir y el venir, así como experimentar la presencia y la ausencia, es la existencia-tiempo de este instante presente.

420 Cuando el maestro Dōgen experimentó el despertar, acudió a la habitación privada del maestro Rujing y, después de haberse postrado tres veces ante él, le dijo: «*Shin jin datsu raku*», esto es, «he experimentado el estado en el que el cuerpo y la mente han sido abandonados». Entonces, el maestro Rujing le respondió: «Datsu raku shin jin», es decir, «abandona ahora la idea de haber abandonado el cuerpo y la mente». Esto es, olvida lo que has experimentado y vívelo en tu vida cotidiana.

Escrito en Kōshōhōrinji, el primer día de invierno, el primer día del décimo mes lunar, en el año 1 de la era Ninji (1240).

Fue copiado por Ejō durante el retiro de verano del primer año de la era Kangen (1243).

山水經

SANSUIKYO

El Sūtra de las montañas y de los ríos

Las montañas y los ríos presentes son la expresión de los antiguos buddhas. Tanto las montañas como los ríos, tal y como son, manifiestan plenamente su virtud. Puesto que trascienden el tiempo, su actividad sucede siempre en el eterno presente. Puesto que permanecen en la naturaleza original desde antes de la aparición de la forma, su propia manifestación es liberación. Puesto que las virtudes de las montañas son elevadas y amplias, poseen el poder espiritual de cabalgar las nubes y la maravillosa capacidad de volar libremente con el viento.

❀

Daokai del monte Furong[421] se dirigió a la comunidad diciendo: «Las verdes montañas están continuamente moviéndose. La mujer de piedra da a luz en la noche».

Las montañas no carecen de las características de las montañas. Por eso están siempre en reposo y al mismo tiempo se mueven. Debemos estudiar atentamente la característica de

421 Furong Daokai (c), Fuyō Dōkai (j), 1043-1118, el sexto patriarca de la escuela Caodong (c), Sōtō (j), después del fundador Dongshan (c), Tōzan (j). Véase *BHD-Zen*.

su «movimiento». El movimiento de las montañas es como el movimiento de los seres humanos. No debemos dudar de que las montañas se mueven, aunque este movimiento parezca no ser parecido al movimiento de los seres humanos.

Las palabras de este ancestro señalan este movimiento. Esta es la comprensión fundamental. Clarificad la expresión «continuamente en movimiento». Es constante porque se mueve.

Aunque el movimiento de las verdes montañas es más rápido que el «viento veloz»,[422] aquellos que viven en ellas no lo sienten ni se dan cuenta de ello. Ser «en las montañas» es parecido a «cuando una flor se abre, un mundo aparece».[423]

Aquellos que no viven en la montaña tampoco sienten ni conocen este movimiento. Aquellos que no tienen ojos para ver las montañas no sienten, ni conocen ni ven ni oyen la razón de este movimiento. Aquellos que dudan de este movimiento no conocen su propio movimiento. No es que no se muevan, sino que todavía no conocen ni han clarificado su propio movimiento. Aquellos que conocen su propio movimiento también conocen el movimiento de las verdes montañas.

Las verdes montañas no son seres sensibles; tampoco son seres no-sensibles. Nosotros mismos tampoco somos seres sensibles ni seres no-sensibles. No dudéis del movimiento de las verdes montañas.

❀

422 «Veloz como el viento» alude a una frase del *Sūtra del Loto* que describe la velocidad del vehículo supremo del Buddha.

423 «Una flor se abre, un mundo aparece» es una expresión atribuida a Prajñātara (s), Hannyatara (j), el maestro de Bodhidharma.

No sabemos cuántas existencias necesitaríamos para clarificar las verdes montañas. Deberíamos examinar detenidamente el movimiento de las montañas y nuestro propio movimiento, incluyendo los avances y los retrocesos.[424] Debemos examinar también el movimiento hacia delante y hacia atrás que existió antes de que el cielo y la Tierra se unieran y antes de que el tiempo comenzara sin detenerse ni un solo momento.

Si el movimiento hubiera cesado alguna vez, los buddhas y ancestros no habrían nunca aparecido. Si el movimiento se hubiera detenido, el *Buddhadharma* no habría podido ser transmitido hasta el día de hoy. El movimiento hacia delante nunca ha cesado; el movimiento hacia atrás nunca ha cesado. El movimiento hacia atrás no se opone al movimiento hacia delante. El movimiento hacia delante no se opone al movimiento hacia atrás. Esta virtud es llamada «la montaña fluye, la fluidez de la montaña».

❀

Las montañas se entregan con devoción al estudio de su propio movimiento. La Montaña del Este estudia su «movimiento a través del agua». Por lo tanto, a través de este estudio, las montañas se estudian a sí mismas. Las montañas mismas, sin alterar su propio cuerpo y mente, sin cambiar su propia fisionomía de montaña, siempre han estado volviendo sobre sí mismas para estudiarse a sí mismas.

No ofendáis a las montañas diciendo que las verdes montañas no se mueven o que la Montaña del Este no fluye con el agua. A causa de nuestros puntos de vista limitados dudamos

424 Dōgen juega aquí con la expresión «retroceso» usada muy a menudo en los textos Chan con el sentido de «dirigir la mente hacia su iluminación original».

de la frase «las montañas azules se mueven». Debido a nuestro entendimiento inadecuado nos asombramos al oír la expresión «las montañas fluyen». Si no podemos penetrar plenamente en la expresión «el agua fluye», permaneceremos atrapados en nuestra percepción limitada.

Por lo tanto, las virtudes acumuladas de la montaña, anteriormente citadas, representan su «nombre y su forma» y su «arteria vital». Hay una montaña que se mueve y una montaña que fluye. Hay una montaña que da a luz a una montaña-hija. Las montañas se transforman en buddhas y ancestros, y esta es la razón por la que han aparecido los buddhas y ancestros.

Aunque seáis capaces de ver las montañas en su aspecto de plantas y árboles, tierra y piedras, valles y muros, no os dejéis confundir ni perturbar por ello; esta no es la realización completa. Aunque podáis ver a veces las montañas como el esplendor de los siete tesoros, ese no es todavía el retorno al origen. Aunque a veces comprendáis las montañas como el reino de la práctica de la Vía de los buddhas, no os apeguéis a ello. Aunque a veces alcancéis la visión superior de las montañas dotadas con las inconcebibles virtudes de los buddhas, su realidad es mucho más que eso. Todas estas concepciones son condicionadas. No son la comprensión de los buddhas y ancestros, sino visiones parciales y limitadas.

El Gran Sabio criticó el «transformar las circunstancias y penetrar en la mente»; los buddhas y los ancestros no hablaron de la mente ni de la esencia. «Penetrar en la mente» y «penetrar en la esencia» es algo propio de gente ajena a la vía budista. Apegarse a las palabras y a las frases no conduce a la liberación. Lo que conduce a la liberación es lo siguiente: «las montañas azules se mueven continuamente» y «la Montaña del Este fluye con el agua». Estudiad minuciosamente esta cuestión.

❀

«*Una mujer de piedra da a luz en la noche*».[425] Esto quiere decir que el momento en el que «una mujer de piedra da a luz» es «la noche». Hay piedras masculinas, femeninas, y otras que no son ni masculinas ni femeninas. Todas ellas abarcan el cielo y la Tierra. Hay piedras del cielo y piedras de la Tierra. Aunque este es un dicho popular, muy pocos lo comprenden.[426]

Debéis comprender el sentido de «dar a luz». En el momento del nacimiento, ¿se separa la madre de su hijo? No entendáis solo que, al dar a luz a un hijo, la madre se convierte en madre. Ved también que la madre se convierte en hijo. Experimenta este «dar a luz» a través de la práctica-realización.

❀

El gran maestro Yunmen Kuangzhen[427] dijo: «*La Montaña del Este fluye con el agua*».

La esencia de esta expresión es que todas las montañas son la Montaña del Este y que todas las Montañas del Este «fluyen con el agua». Esta es la razón por la que el Monte Sumeru, las Nueve Montañas y todas las montañas aparecen y practican-realizan el *Buddhadharma*. A esto es a lo que se le llama «Montaña del Este». No obstante, ¿puede Yunmen penetrar en la piel, la carne, los huesos y la médula de la Montaña del Este y de su práctica-realización?

425 Dōgen juega aquí con el término «mujer de piedra», una expresión popular para designar a una mujer estéril.

426 Las referencias a piedras masculinas y femeninas, piedras del cielo y piedras de la Tierra invocan pasajes de la literatura popular china.

427 Yunmen Kuangzhen (c), también conocido como Yunmen Wenyan (c), Ummon Bun'en (j), 864-949, fundador de la escuela Chan Yunmen (c), Ummon (j). Kuangzhen (c), Kyōshin, (j) es su título póstumo.

❀

Actualmente, en el país del gran Song, los necios son multitud y los pocos maestros verdaderos no pueden hacer nada por impedirlo. Estos necios afirman que expresiones tales como «*La Montaña del Este fluye con el agua*» o «*la historia de la hoz de Nanquan*»[428] carecen de lógica. Lo que quieren decir con ello es que las expresiones lógicas no son «expresiones Zen» de los buddhas y ancestros y que solo las expresiones que carecen de lógica son propias de los buddhas y ancestros. Ponen como ejemplo el bastón de Huangbo y el grito de Linji,[429] arguyendo que, puesto que son difíciles de comprender y no pueden ser atrapados por el pensamiento, representan el gran despertar que precedió al comienzo de los tiempos.

Dicen que las «palabras cortadoras de enredos» usadas a menudo por nuestros virtuosos predecesores son incomprensibles. Aquellos que hablan así nunca han encontrado a un verdadero maestro y, por lo tanto, carecen de la visión adecuada. Son personas necias que no deben ser tenidas en cuenta. En los últimos doscientos o trescientos años ha habido muchos «hijos de Mara» y muchos falsos monjes en el país de los Song. Es muy lamentable constatar que la gran Vía de los buddhas y ancestros se encuentra en declive. Su comprensión es inferior a la de los *sravakas* hinayanas y son más necios que los no-budistas. No son laicos ni monjes. No son seres

428 Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j), 748-835. Un día en el que Nanquan estaba trabajando en el exterior llegó un monje y le preguntó: «*¿Cuál es el camino hacia Nanquan?*». Nanquan levantó su hoz y respondió: «*Esto lo compré realmente muy barato*». El monje dijo: «*No me interesa el precio de su hoz. ¿Cuál es el camino hacia Nanquan?*». Nanquan respondió: «*Me ha sido muy útil esta hoz*».

429 «*El bastón de Huangbo*» y «*el grito de Linji*» se refieren a las famosas técnicas Chan de golpear y gritar de estos dos maestros del siglo IX.

humanos. No son dioses. Son más ciegos que los animales que estudian la Vía del Buddha.

Lo que estos necios consideran «incomprensible» es incomprensible solo para ellos, no para los buddhas y ancestros. No dudéis de la Vía de los buddhas y ancestros únicamente porque no la comprendáis. Puede que ahora no seáis capaces de comprenderla, pero eso no significa que sea incomprensible.

Actualmente, en el país de los Song hay mucha gente así. He visto muchos casos con mis propios ojos. Dan pena. No advierten que las palabras de los buddhas y ancestros, aunque se comprendan fácilmente, trascienden la comprensión ordinaria. Cuando estuve en China me reí de sus opiniones delante de ellos, pero ni aun así pudieron comprender nada más allá de su «incomprensibilidad». Sus ideas sobre las expresiones ilógicas constituyen un punto de vista distorsionado. Puesto que no han encontrado ningún maestro que les enseñe la verdad original, adoptan la creencia en la iluminación espontánea de los naturalistas no budistas.[430]

❀

Tomad conciencia de que la expresión «*la Montaña del Este fluye con el agua*» es los huesos y la médula de los buddhas y ancestros. Todas las aguas aparecen a los pies de la Montaña del Este, y, sin embargo, las montañas se yerguen por encima de las nubes y caminan por el cielo. Las montañas son las cimas de las aguas y, ya sea ascendiendo o descendiendo, fluyen con el agua. Las puntas de los pies de las montañas ca-

430 «Naturalismo no budista» se refiere a la creencia de que las cosas aparecen espontáneamente y no debido a las causas y condicionantes. Los budistas la consideran una creencia falsa.

minan con el agua estableciendo la danza conjunta. Por lo tanto, su movimiento es «siete de alto y ocho de ancho». Esta es su práctica-realización.

❀

El agua no es fuerte ni débil, ni húmeda ni seca, ni móvil ni inmóvil, ni fría ni caliente, ni existente ni no-existente, ni ilusión ni iluminación. Cuando se solidifica es más dura que el diamante más duro. ¿Quién podría romperla? Cuando se derrite es más suave que la leche más suave. ¿Quién podría destruirla? No dudéis de que estas son las características manifiestas del agua. Tomad conciencia del momento en el que percibís el agua de las diez direcciones como agua de las diez direcciones.

No se trata solo de tomar conciencia del momento en que los seres humanos o los dioses perciben el agua, sino del momento en que el agua percibe el agua. Puesto que el agua practica y realiza el agua, el agua expresa el agua. Por lo tanto, el agua actualiza el instante en que el Sí Mismo encuentra al Sí Mismo. Avanzad y retroceded saltando más allá de la arteria vital en la que los demás se funden completamente con los demás.

❀

No todos los seres ven las montañas y los ríos de la misma manera. Algunos seres ven el agua como un collar de piedras preciosas, pero esto no quiere decir que vean el agua como lo que nosotros, seres humanos, consideramos un collar de piedras preciosas. ¿Cómo vemos entonces nosotros lo que ellos consideran como agua? Su collar de piedras preciosas es lo que nosotros consideramos como agua.

Otros ven el agua como flores milagrosas, lo cual no quiere decir que consideren como agua lo que nosotros consideramos como flores milagrosas. Los espíritus hambrientos perciben el agua como llamas ardientes o pus o sangre. Los dragones y los peces la perciben como un palacio o una torre, o como los siete tesoros de la gema *mani*. Otros la ven como maderas y paredes, o como la naturaleza del *dharma* de la liberación inmaculada, o como el cuerpo humano verdadero, o como la forma física y la naturaleza mental. Los seres humanos ven el agua como agua. El agua es percibida como vida o como muerte según los condicionamientos de quienes la ven.

Dado que los diferentes tipos de seres perciben lo mismo de diferentes formas, tendríais que preguntaros: ¿hay diferentes formas de percibir el mismo objeto? O ¿es un error considerar que hay un mismo objeto percibido de distintas formas? Indagad en eso más allá de vuestra capacidad de indagación. Vuestra práctica-realización no debe limitarse a un punto de vista o dos, sino que debe abarcar miles de puntos de vista y de formas.

Si consideramos esta afirmación más de cerca, pudiera parecer que el hecho de que haya varias maneras de percibir el agua significa que ninguna de ellas capta el agua real y que, por lo tanto, si no hay ninguna percepción del agua real, tampoco hay un agua real común para todos los seres.

No obstante, el agua de esos distintos seres no depende de la mente ni del cuerpo de esos seres, no emerge de los diferentes tipos de *karma*, no depende de sí misma ni de ninguna otra cosa. El agua es simplemente agua y es totalmente libre de las diferentes formas de verla.

De esta forma, el agua no es tierra, ni agua ni fuego ni aire ni espacio ni conciencia. No es azul, ni amarilla ni roja ni blanca ni negra. No tiene forma ni sonido, ni gusto ni olor

ni sensación ni percepción. No obstante, el agua se actualiza a sí misma en tanto que tierra, agua, fuego, viento y espacio.

Siendo así, es difícil decir quién está creando en este momento esta Tierra, o cómo se están creando este tipo de cosas. Decir que el mundo es sostenido por la rueda del espacio o por la rueda del viento[431] no es algo que esté basado en la propia experiencia, ni en la de los demás, es solo una hipótesis basada en la especulación. La gente dice eso porque tiene miedo de que la existencia de las cosas carezca totalmente de sostén.

❀

Śākyamuni el Buddha dijo: «*Todas las cosas son originalmente insustanciales y carecen de punto de apoyo*».[432]

Debéis daros cuenta de que, a pesar de que las cosas son originalmente insustanciales y carecen de punto de apoyo, cada una de ellas reposa en su propio estado particular. Sin embargo, cuando la mayoría de los seres humanos ven el agua, solo ven que fluye sin cesar. Este es un punto de vista humano limitado; en realidad, hay muchas maneras de fluir. El agua fluye en la tierra, fluye en el cielo, fluye hacia arriba y fluye hacia abajo. Fluye en los meandros de un río, fluye en las cimas y fluye en los valles. Fluye ascendiendo para formar nubes y fluye descendiendo para formar lagos.

❀

431 La cosmología budista habla de una serie de discos o ruedas que sustentan por debajo la Tierra y que están compuestos, en orden descendente, por los elementos: agua, viento y espacio.

432 No se ha identificado la fuente exacta de esta expresión.

En el Wenzi[433] se dice: «*El* tao *del agua es tal que, cuando asciende al cielo, se convierte en gotas de lluvia; cuando desciende a la tierra, se convierte en ríos*».

Esto ha sido dicho incluso por no-budistas. Sería vergonzoso que los que se llaman a sí mismos descendientes de los buddhas y ancestros fueran más necios que los no-budistas que escribieron esto. Este pasaje quiere decir que, aunque el *tao* del agua sea desconocido para el agua, el agua actualiza las funciones del agua; y que aunque el *tao* del agua no fuera desconocido por el agua, el agua actualiza las funciones del agua.

«*Cuando asciende al cielo, se convierte en gotas de lluvia*» quiere decir que el agua asciende hasta los cielos y se convierte en gotas de lluvia. Las gotas de lluvia varían según los diferentes mundos. Solo la enseñanza de los *sravakas* hinayana y la de los no-budistas afirma que el agua no existe por todas partes. El agua existe en el fuego, en el pensamiento, en el razonamiento y en el discernimiento, así como en la realización de la naturaleza de Buddha.

«*Cuando desciende a tierra se convierte en ríos*». Daos cuenta de que, cuando el agua desciende a la tierra, se convierte en ríos, y que la esencia de los ríos se convierte en hombres sabios.

433 El *Wenzi* (c), *Monshi* (j), conocido como «La Comprensión de los Misterios», es una de las grandes obras clásicas taoístas. Fue escrito hace más de dos mil años. Su autor, un discípulo de Lao Tsé, habría recogido directamente las palabras del maestro, aunque esta hipótesis puede no ser real y es probable que lo escribiera basándose en el conocimiento de su escuela. La primera noticia de esta recopilación y del discípulo que la efectuó se encuentra en la obra de Tsu-Ma-Chien *Registros del Gran Historiador*, del año 145 antes de Cristo. La obra gira en torno a las enseñanzas del *Tao Te King*, y puede ser considerada como una continuación de este, ya que su contenido penetra en la comprensión del misterio del Tao, permitiendo al lector iniciado reconocer el mismo aroma de sabiduría en ambos textos.

La gente necia piensa que el agua solo se encuentra en los ríos y en los océanos, pero no siempre es así. Hay ríos y océanos en el agua. Por lo tanto, el agua se encuentra en lugares que no son ríos ni océanos. Incluso allí donde no hay ríos ni océanos está el agua. Lo que sucede es que, cuando el agua cae en forma de lluvia, se manifiesta como ríos y océanos.

No obstante, no penséis que, cuando el agua se convierte en ríos y en océanos, no hay mundo ni tierra del Buddha en ella. Innumerables mundos del Buddha se manifiestan incluso en una simple gota de agua. Por lo tanto, no se trata de que en el mundo del Buddha haya solo agua o de que en el agua haya solo mundo del Buddha.

La existencia del agua no tiene nada que ver con los tres tiempos, ni con el mundo de los fenómenos. Aunque esto es así, el agua es la actualización del agua.

Se encuentren donde se encuentren los buddhas y ancestros, el agua siempre está allí. Sea donde sea que esté el agua, allí aparecen los buddhas y ancestros. Por lo tanto, los buddhas y ancestros han considerado siempre el agua como su propio cuerpo y mente, como su propio pensamiento.

Esta es la razón por la que la frase «el agua no fluye hacia arriba» no se encuentra nunca en los textos budistas ni en los no-budistas. El agua fluye hacia todas partes, hacia arriba, hacia abajo, hacia delante y hacia atrás, vertical y horizontalmente.

Sin embargo, en un *sūtra* budista se dice que «el fuego y el viento ascienden hacia arriba; la tierra y el agua descienden hacia abajo». Este «arriba» y «abajo» requiere ser estudiado. Examinadlo desde el punto de vista de la Vía del Buddha. Aunque llaméis «abajo» al lugar al que van la tierra y el agua, la tierra y el agua presentes no descienden hacia abajo. Lo mismo sucede con la ascensión del fuego y el aire.

Aunque la realidad no está limitada por los conceptos de «arriba» ni «abajo», ni por las cuatro direcciones ni por la función de cuatro, cinco o seis elementos básicos, los seres humanos establecemos artificialmente estas direcciones en la realidad. El Cielo de lo No-pensado no está arriba. El infierno *Avici* no se encuentra debajo. *Avici* es la realidad total. El Cielo de lo No-pensado es la realidad total.

❀

Cuando los dragones y los peces ven el agua como un palacio, es posible que la vean como los seres humanos ven un palacio: no perciben que está fluyendo. Si un observador externo les dijera que ese palacio es agua fluyendo, los dragones y los peces se quedarían tan sorprendidos como nosotros cuando oímos decir que las montañas están fluyendo. No obstante, sin duda hay algunos dragones y peces que comprenden que las barandillas, las escaleras y las columnas de sus palacios y pabellones son agua fluyendo.

Considerad y ponderad esto con calma una y otra vez. Si no aprendéis a ir más allá de vuestros puntos de vistas superficiales, no conseguiréis liberaros de la percepción del cuerpo y de la mente que tienen los seres humanos comunes. Y de esa forma, no lograréis experimentar profundamente el mundo de los buddhas y ancestros, ni siquiera el mundo de la gente común.

Los seres humanos comprenden que lo que hay en los océanos y en los ríos es agua, pero no conocen el agua que ven y que usan los dragones y los peces. No cometáis la necedad de suponer que el agua que veis es el agua que ven y usan los demás seres vivientes. Vosotros, que estudiáis la vía del Buddha, no deberíais ver el agua a través de los puntos de vista limitados de los seres humanos. Estudiad el agua tal y como ha sido percibida por los buddhas y ancestros. Investigad si en la casa de los buddhas y ancestros hay agua o no.

❀

Las montañas han sido la morada de los grandes sabios desde el pasado ilimitado hasta el presente ilimitado. Todos los hombres santos y los sabios hacen de las montañas su morada interior, su cuerpo y su mente. Son estos hombres sabios los que actualizan las montañas.

Podríais pensar que, siendo así, los santos y sabios se reúnen en gran número en las montañas. No obstante, después de haber entrado en las montañas, nadie se encuentra con nadie. Esta es la actividad vital de las montañas. Los que han entrado en las montañas no dejan huellas.

Ver las montañas desde el punto de vista mundano y verlas desde el punto de vista de las montañas es completamente diferente. En vuestra percepción común, las montañas no fluyen, pero los dragones y los peces lo perciben de otra manera. Hombres y dioses viven en sus respectivos mundos. Pero otros seres puede que duden de esos mundos, o puede incluso que no tengan la capacidad de dudar.

No os asombréis ni seáis escépticos cuando oís que las montañas fluyen. Más bien, estudiad estas palabras con los buddhas y ancestros. Cada uno desde su perspectiva, unos dicen que las montañas fluyen; otros que no fluyen. Si no comprendéis plenamente esto, no podréis comprender la rueda del Dharma verdadero del *tathāgata*.

Un antiguo buddha dijo: «Si queremos evitar un mal *karma*, no debemos manchar la rueda del Verdadero Dharma del Tathagatha».[434]

434 Cita del *Zhengdaoge* (c), *Shōdōka*, (j), «Canto del Dharma Verdadero», atribuido al maestro Chan Yongjia Xuanjue (c), Yōka Daichi (j), siglo VIII.

Grabad estas palabras en vuestra piel, en vuestra carne, en vuestros huesos, en vuestra médula, en vuestro cuerpo y en vuestra mente, en el vacío y en la forma, puesto que ya están grabadas en los árboles, en las piedras, en los arrozales y en las aldeas.

❀

Aunque parezca que las montañas pertenecen a la nación, en realidad pertenecen a aquellos que las aman. Cuando las montañas aman a sus huéspedes, los santos y los sabios se van a vivir a ellas. Cuando los santos y los sabios viven en las montañas, las montañas les pertenecen, los árboles y las piedras crecen más hermosos, los pájaros aumentan y los animales se multiplican. Esto es debido a que los hombres santos y sabios expanden y comparten su virtud con todos ellos.

En consecuencia, las montañas aman a los santos y a los sabios. Hay muchos casos de gobernantes que han visitado las montañas para inclinarse ante los sabios y buscar sus consejos. Ha habido muchos precedentes en el pasado y en el presente. Estos gobernantes los trataban con respeto y los consideraban sus maestros, sin tener en cuenta las normas del protocolo convencional. El poder imperial carece de autoridad sobre los sabios que viven en las montañas. Los que viven en las montañas pertenecen a un mundo aparte de la sociedad. Cuando el Emperador Amarillo visitó el monte Kongdong para rendir homenaje a Guangcheng, ascendió el monte caminando de rodillas, bajó la frente hasta el suelo en su presencia y le rogó que le instruyera.[435]

435 Parace ser que Dōgen ha mezclado dos historias procedentes del antiguio clásico taoísta *Zhuangzi* (c): una describe el encuentro del Emperador Amarillo

Cuando Śākyamuni Buddha abandonó el palacio y se fue a las montañas, su padre, el rey, no se encolerizó contra las montañas, ni albergó pensamientos sombríos hacia los maestros que instruyeron al príncipe en ellas. Los doce años de práctica severa de Śākyamuni tuvieron lugar casi enteramente en las montañas, y su iluminación se produjo allí. Ni siquiera su padre, un rey poderoso, tenía autoridad alguna en las montañas.

Sabed que las montañas no pertenecen al mundo de los seres humanos ni de los dioses. No las percibáis desde la perspectiva humana convencional. Si no juzgáis la fluidez de la montaña desde la perspectiva humana convencional, no dudaréis del movimiento ni del no-movimiento de las montañas.

❀

Por otra parte, desde los tiempos antiguos los sabios y los santos han vivido también en el agua. Cuando viven en el agua, unos pescan peces, otros pescan discípulos, otros pescan la Vía. Todas estas son formas antiguas de vivir en el agua fluyendo con el viento y con los torrentes. Además, está el pescarse a sí mismo, el pescar pescando, el ser pescado por la pesca y el ser pescado por la Vía.

Hace mucho tiempo, el monje Decheng[436] abandonó repentinamente el monte Yao y se fue a vivir al río. Allí encontró a su sucesor Jiashan Shanhui, el sabio del río Huating.[437] Esto

con Guang Cheng del monte Kongton; la otra cuenta las enseñanzas impartidas al Emperador Yao por Hua Guard.

436 Chuazi Decheng (c), Sensu Tokujo (j), 805-881.

437 Durante la persecución del budismo ocurrida en la era Tang, Chuazi Decheng dejó a su maestro Yaoshan Weiyan (c), Yakusan Igen (j), 751-834, y se hizo barquero en el río Huanting. Allí encontró a Jiashan Shanhui (c), Kassan Zen-

es un ejemplo de pescar un pez, pescar un discípulo, pescar el agua y pescarse a sí mismo. Shanhui reconoció en sí mismo a Decheng. Y Decheng reconoció en Shanhui a la persona verdadera.

❀

No solo hay agua en el mundo, hay también un mundo en el agua. Esto no sucede solo en el agua. Hay un mundo de seres vivientes en las nubes, en el aire, en el fuego, en la tierra, en el ámbito de los fenómenos. Hay un mundo de seres vivientes en una brizna de hierba y en un bastón. Allí donde haya un mundo de seres vivientes, hay un mundo de buddhas y de ancestros. Indagad profundamente en el sentido de esto.

❀

El agua es el palacio del verdadero dragón.[438] No es algo que fluya hacia abajo. Percibir el agua como algo que fluye es ofender al agua con la palabra *fluye*. Lo mismo sucede si se insiste en que el agua no fluye.

El agua es justo la verdadera talidad del agua. El agua es las características completas del agua. Esto no es algo que fluya. Cuando indaguéis en el fluir y en el no-fluir de un puñado de agua, la experiencia completa de todas las cosas se actualizará inmediatamente.

ne (j), 805-881. Después de transmitirle el Dharma a Shanhui sumergiéndole en el río, Decheng se introdujo él mismo en el agua y desapareció.

438 El «verdadero dragón» se refiere a «lo real»; una famosa historia habla de un hombre que amaba mucho a los dragones. Un día fue visitado por un dragón real y se asustó tanto que se puso fuera de sí.

❀

Hay montañas ocultas en tesoros. Hay montañas escondidas en los arroyos. Hay montañas ocultas en el cielo. Hay montañas escondidas en montañas. Hay montañas ocultas en lo oculto. Así debéis estudiar.

Un antiguo buddha dijo: «*Las montañas son montañas y el agua es agua*».[439]

Estas palabras no significan que las montañas sean montañas. Quieren decir que las montañas son montañas.

Indagad con penetración en estas montañas. Cuando indaguéis así las montañas, las montañas y vosotros mismos seréis las montañas estudiándose a sí mismas.

Las montañas y los ríos del Sí Mismo producirán así santos y sabios.

Esto fue transmitido a la comunidad de monjes en el monasterio Kannondōri en Kōshōhōrin-ji, el décimo octavo día del décimo mes lunar, durante el primer año de la era Ninji.[440]

Hice esta copia en la dependencia del capellán, en el monasterio Kippo-ji, provincia de Yoshida, prefectura de Echizen, en el tercer día del sexto mes lunar, en el segundo año de la era Kangen.[441]

Ejō

439 Hay varias fuentes posibles para esta famosa expresión. Una de ellas es un dicho de Yunmen Wenyan (c), Ummon Bun'en (j), 864-949: «Monjes, no creéis nociones ilusas: el cielo es el cielo, la tierra es la tierra, las montañas son las montañas, las aguas son aguas, los monjes son monjes, los laicos son laicos».

440 3 de noviembre de 1240

441 9 de julio de 1244.

古鏡

KOKYŌ

El espejo antiguo

El espejo antiguo es lo que han recibido, mantenido y transmitido todos los buddhas y ancestros. El espejo antiguo y los buddhas son un cuerpo; fuera del espejo no hay buddhas y fuera de los buddhas no hay espejo. El que mira y el que es visto, el que refleja y el que es reflejado, son uno; la práctica y la iluminación son uno. Cuando aparecen los Hu, ya sean ocho o cien mil, el espejo antiguo refleja los Hu.[442] Cuando aparecen los Han,[443] ya sea por un corto instante o por diez mil años, el espejo antiguo refleja los Han. Cuando aparece el tiempo eterno, refleja el tiempo eterno; y cuando aparece el tiempo presente, refleja el tiempo presente. Cuando aparece un buddha, refleja un buddha; y cuando aparece un ancestro, refleja un ancestro.

❀

El Décimoctavo Ancestro, el Venerable Gayāçata,[444] *era de Madhya, la India.*[445] *Su apellido era Uddaka-Ramaputta,*[446]

442 Los Hu son los bárbaros nómadas que vivían al norte y al oeste de China.

443 La dinastía Han marcó el periodo fundacional de la historia del pensamiento y de la cultura chinos. Hu y Han aparecen siempre en relación dialéctica.

444 Gayāçata (s), Kayashata (j), el décimo octavo ancestro indio del linaje Zen. Fue el sucesor del décimo séptimo ancestro, Samghānandi (s), Sōganandai (j).

445 Madhya (s), Madai (j), es Madhya-deça (s), una región de la India central.

446 Utsuzusuran (j).

el nombre de su padre era Dosel Celestial,[447] *y el de su madre Conducta Santa.*[448] *Un día, su madre soñó que aparecía un dios ante ella sujetando un gran espejo. Se quedó embarazada y siete días después dio a luz a Gayāçata. Al nacer, su piel era como el jade pulido y, antes de que hubiera sido lavado, olía bien y era naturalmente puro. Desde la infancia, prefería lugares tranquilos y su forma de hablar era diferente de la de los otros niños. Al nacer, un espejo circular*[449] *perfectamente puro apareció al mismo tiempo junto al niño.*

La expresión «espejo circular» designa un espejo circular. Este es un hecho rarísimo. «Apareció al mismo tiempo» no quiere decir que el espejo circular salió del vientre de su madre. El maestro nació del seno de su madre y, en el instante mismo en que nació, el espejo circular se presentó al lado del maestro como un espíritu celestial[450] *y se mantuvo a su lado cada día.*

La naturaleza de este espejo circular era extraordinaria. Cuando avanzaba, era como si estuviera sujetándolo con ambas manos. Sin embargo, no cubría su rostro. Cuando se le veía de espaldas, el espejo circular estaba en sus hombros, pero no escondía su cuerpo. Cuando dormía, estaba encima de él, al igual que un manto. Cuando permanecía sentado, el espejo circular se situaba frente a él. En otras

447 Tengai (j).

448 Hōshō (j).

449 La lengua sino-japonesa tiene distintos caracteres para designar al espejo: *kan* (j) y *kyō* (j), prácticamente sinónimos. El primero designa el espejo de agua, después el espejo de bronce. *Kan* va casi siempre asociado al carácter *en* (j), «redondo», «círculo», «circular». Para distinguir el uso que hace Dōgen de uno y de otro, hemos traducido *kan* como «espejo circular» y *kyō* simplemente como «espejo». En el budismo, el círculo evoca la naturaleza del Buddha.

450 La palabra *tenshin* (j), traducida aquí como «espíritu celestial», designa la naturaleza original, innata y sin aspecto.

palabras, seguía todos sus movimientos, pero esto no era todo. En el espejo circular se podían ver las acciones de todos los buddhas desde la antigüedad hasta el presente. De la misma forma, la multitud de acontecimientos y la multitud de seres, tanto del cielo como del mundo de los seres humanos, se reflejaban todos en este espejo circular sin que ningún detalle quedara velado. Era más claro mirar en este espejo circular para entender el pasado y el presente que leer los sūtras. *Sin embargo, una vez que se hubo convertido en monje y tomado los preceptos, el espejo circular dejó de manifestarse junto a él y la gente de la vecindad, así como los que vivían lejos, quedaron arrobados por la admiración y todos juntos exclamaban que se trataba en verdad de un fenómeno extraordinario.*[451]

De hecho, en este mundo de paciencia[452] ha habido pocos como él, y debemos considerar y reflexionar sobre el hecho de que, incluso entre las figuras más respetadas, nadie le igualaba. Además, debemos comprender «la enseñanza de los *sūtras* está escrita en las piedras y en los árboles» y «hay conocimiento esparcido por los prados y en el campo». Ambos deben ser también el espejo circular. Las hojas de papel amarillo y los rollos rojos del presente son el espejo-circular.[453] ¿Quién podría considerar que el maestro Gayāçata era una excepción?

451 Todo el texto en cursiva procede del *KDR*, capítulo «Gayāçata».

452 «Mundo de paciencia» es la traducción de *shaba* (j), transcripción fonética de *sahā* (s), que designa este mundo en el que los seres sufren pasiones, desgracias y calamidades y en el que, por lo tanto, la paciencia es la cualidad más necesaria.

453 Es decir, los soportes en los que Dōgen está escribiendo este texto.

Un día, mientras caminaba por el país, se encontró de frente con el Venerable Samghānandi.[454] *Samghānandi le preguntó: «¿Qué es esa señal que llevas en la palma de tu mano?».*[455]

Oid estas palabras: «¿qué es esa señal que llevas en la palma de tu mano?», y estudiadlas, pero no como una simple pregunta.

Gayāçata respondió:

Todos los buddhas son un gran espejo circular.
Ni dentro ni fuera tiene fisura[456] *alguna.*
Tú y yo podemos verlo
porque nuestras mentes y ojos son idénticos.[457]

Siendo así, ¿por qué el gran espejo circular de todos los buddhas apareció al mismo tiempo que Gayāçata? Gracias a la gran claridad del espejo circular, el maestro nació. Todos los buddhas viven juntos con este espejo circular, son iluminados por él y se reflejan en él.

Este espejo no es sabiduría, ni verdad ni naturaleza ni forma. Aunque la expresión espejo circular aparece en la enseñanza de los tres sabios y de los diez santos,[458] no se trata del

454 Sōgyanandai (j), el décimo séptimo ancestro del linaje Zen.

455 Todo el texto en cursiva procede del *KDR*, capítulo «Sōgyanandai».

456 El carácter *kizu* (j) traducido aquí como «fisura», puede ser igualmente traducido como «defecto, imperfección, mancha». El tema de la fisura o de la mancha aparecerá de nuevo al final de este capítulo en el diálogo de Xuefeng con Sansheng.

457 Ibíd.

458 Tres sabios y diez santos, *jisshō sangen* (j). Se dice que la vía del *bodhisattva* hasta el Despertar último consta de cincuenta y dos etapas. Los tres sabios son aquellos que se encuentran entre la etapa 11 y la 40. Los diez santos son los que se encuentran en cada una de las llamadas diez tierras (*bhumi*), que corresponden a las etapas comprendidas entre la 41 y la 50.

459 Pregunta retórica que indica que el niño y el gran espejo circular eran uno e idénticos.

mismo espejo circular de los buddhas, del que estamos hablando ahora.

Los buddhas no son solo sabiduría. Los buddhas poseen sabiduría, pero la sabiduría en ella misma no puede ser denominada buddha. Debéis saber que hablar sobre la sabiduría no es la expresión última de la Vía del Buddha.

Aunque veáis u oigáis que el espejo circular de los buddhas nació junto a vosotros, debéis aprender algo más. Este espejo circular no pertenece a esta vida ni a otra. No es un espejo hecho de jade, cobre, carne, o médula.

¿Fueron las palabras de Gayāçata pronunciadas por el espejo circular o por el niño? Aunque fue el niño quien pronunció estos cuatro versos, sus palabras no fueron aprendidas de un profesor o de los *sūtras*. Pudo decir lo que dijo porque siempre llevaba el espejo circular junto a él. Desde su infancia, tenía la costumbre de mirar de frente en este espejo. Parece ser que fue así desde su nacimiento. ¿Era el gran espejo circular el que estaba junto al niño o era el niño quien estaba junto al espejo circular?[459] Tuvieron que haber nacido juntos tanto en el pasado como en el futuro.

El gran espejo circular es la virtud de todos los buddhas. «*Ni dentro ni fuera tiene fisura alguna*», quiere decir que no hay un *dentro* que no sea un *fuera*, ni un *fuera* que tenga fisura alguna. Este espejo no tiene anverso ni reverso.

«*Tú y yo podemos verlo porque nuestras mentes y ojos son idénticos*». «Idénticos» quiere decir que una persona encuentra a otra persona. La percepción interior tiene mente, ojos y

una visión idéntica. El reflejo exterior tiene mente, ojos y una visión idéntica. Los emergentes cuerpos, mentes y entornos de ambas personas son idénticos dentro y fuera. No hay yo ni otro. Las dos personas que se encuentran son idénticas. El otro es llamado yo, yo me vuelvo otro.

«*Mentes y ojos son idénticos*» quiere decir que la mente es idéntica a la mente y que los ojos son idénticos a los ojos. Ser idénticos es mente y ojos. Esto es como decir que mente y ojos son idénticos. Las mentes son idénticas como son idénticos el tercer y el sexto ancestros.[460] Que un ojo sea idéntico al otro quiere decir que el ojo de la Vía está inmerso en el ojo.[461]

Éste es el significado de las palabras de Gayāçata. Esto es lo que expuso a Samghanandi cuando se encontró con él. Deberíamos aprender el significado de esta enseñanza y de las enseñanzas de los espejos circulares de los buddhas y ancestros. Ellos son todos descendientes del espejo antiguo.

Retened estas palabras y estudiad el rostro de los buddhas y ancestros que se manifiestan en el gran espejo redondo como descendientes que son del espejo antiguo.

❀

El trigésimo tercer ancestro, el maestro Zen Dajian,[462] *cuando practicaba en la* sangha *de Hongren,*[463] *el quinto ancestro del monte Huangmei, le escribió el siguiente poema:*

460 El tercer ancestro fue Jianzhi (c), Kanchi (j), «Sabiduría del Espejo»; el sexto ancestro fue Dajian (c), Daikan (j), «Gran Espejo». Esto es, el ojo de un ser iluminado es idéntico a los ojos de todos los seres iluminados.

461 El ojo despierto no es de uno ni de otro: es el ojo de la Vía (la realidad tal y como es) viéndose a sí misma.

462 Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713, considerado el sexto ancestro chino y el trigésimo tercer ancestro contando desde el ancestro indio Mahākāśyapa, según la tradición chan china.

463 Daman Hongren (c), Daiman Kōnin (j), 602-675.

No hay árbol Bodhi.
El espejo claro carece de soporte.
Desde el origen no ha habido nada
¿Dónde podría depositarse el polvo?[464]

Clarificad estas palabras. La gente llama a Huineng *Buddha Eterno*.[465] Por ejemplo, el maestro Zen Yuanwu Keqin[466] dijo: «Rindo homenaje al Buddha Eterno de Caoxi».[467]

Por lo tanto, tenéis que saber que el espejo claro del que habla Huineng es «desde el origen no ha habido nada. ¿Dónde podría depositarse el polvo?». El espejo claro que carece de soporte es la arteria vital. Indagad en ello. Todo lo que es claro es el espejo claro. Por eso se ha dicho: «Cuando la claridad aparece, todo se aclara».

¿Cómo podría depositarse el polvo en lugar alguno? No puede depositarse en ningún sitio. Más aún, en el universo entero de las diez direcciones, ¿hay algún polvo que no sea el espejo? ¿Cómo podría el polvo que no es espejo depositarse en el espejo? Tenéis que daros cuenta de que el universo entero no es un universo polvoriento, sino el rostro del espejo antiguo.

464 Extraído del *KDR*, capítulo «Kōnin» (j), «Hongren» (c). También se encuentra en *Crónicas Ampliadas de la Lámpara de la era Tenshō*, *Tenshō kōtō roku* (j), *Tiensheng Guangdeng lu* (c); así como en el *Sūtra de la Plataforma del Sexto Ancestro*.

465 Buddha Eterno, *kobutsu* (j). Véase el capítulo *Shinjin Gakudo del Shōbōgenzō*, en este mismo volumen.

466 Yuanwu Keqin (c), Engo Kokugen (j), 1063-1135, muy conocido por haber sido el recopilador de las *Crónicas del Acantilado Azul*, *Hekigan roku* (j); *Biyan lu* (j), que ha sido traducido y comentado por Dokushō Villalba en la colección «Textos de la Tradición Zen», de ediciones Miraguano. Fue el sucesor del maestro Zen rinzai Wuzu Fayan (c), Goso Hōen (j), m. 1104.

467 Caoxi (c), Sokei (j), el monte donde vivió y enseñó Huineng.

❀

Un monje de la sangha *de Nanyue, el gran maestro Zen Dahui,*[468] *le preguntó: «Así como sucede con un espejo cuando es fundido y transformado, ¿adónde va la luminosidad previa de un monje?».*[469]

El maestro respondió: «¿Adónde ha ido el rostro que tenías antes de convertirte en monje?».

El monje preguntó: «Después de que alguien haya realizado plenamente la Verdad, ¿por qué no brilla como un espejo?».

El maestro respondió: «Aunque no brille como un espejo, no engaña a nadie sobre su realización».[470]

Las palabras de Nanyue expresan la realización de que las diez mil imágenes que aparecen en el presente son forjadas por el espejo. Aunque el espejo no sea ni de oro ni de perlas, ni sea la luminosidad ni las imágenes, las imágenes son forjadas por él. He aquí, en verdad, la práctica suprema del espejo.

La pregunta «¿adónde va su luminosidad?» es la forma reflejada por el espejo. Es decir, la imagen reflejada es producida por el espejo y es el espejo.

La pregunta del maestro «¿a dónde ha ido el rostro que tenías antes de convertirte en monje?» significa que el espejo refleja el espejo. En ese momento, ¿cuál es el verdadero rostro?

«*Aunque no brille como un espejo, no engaña a nadie sobre su realización*» significa que el espejo no brilla ni engaña. El significado de esto es el mismo que el de la frase: «Aunque el océano se seque, su fondo permanece indestructible». Inquebrantable e inamovible.

Aún más, investigad lo siguiente: las imágenes reflejadas forjan el espejo. Cuando comprendáis esto, todo se volverá claro y sin engaños.

468 Nanyue Huairang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744, uno de los sucesores del sexto ancestro Dajian Huineng. Su título honorífico fue Dahui (c), Daie (j).

469 Los espejos de esa época eran fabricados con cobre. A veces, los espejos eran fundidos de nuevo para construir con el cobre resultante una imagen o estatua budista. Esta situación es comparada con la vida laica y la vida monacal. La vida laica parece poseer una espontánea luminosidad que se apaga cuando una persona entra en la vida monacal, como le sucedió a Gayāçata. Esta pregunta implica una distinción entre «nosotros, los monjes» y «ellos, los laicos».

470 Todo el texto en cursiva procede del *KDR*, capítulo «Nanyue»; y de las *Crónicas ampliadas de la Lámpara de la era Tenshō*, capítulo «Nanyue».

❀

Xuefeng, el gran maestro Zhenjiao,[471] *dijo una vez a sus discípulos: «Si queréis comprender el asunto esencial debéis saber que es parecido al espejo antiguo que llevo conmigo. Si aparece un Hu, refleja un Hu. Si aparece un Han, refleja un Han».*

Entonces Xuansha[472] *le preguntó: «Si de repente aparece un espejo claro, ¿qué dirías?».*

El maestro respondió: «Ambos desaparecen».

Xuansha dijo: «Yo no lo diría así».

Xuefeng preguntó: «¿Cómo lo dirías tú?».

Xuansha dijo: «Formúlame la pregunta».

Xuefeng le preguntó: «Si de repente aparece un espejo claro, ¿qué dirías?».

Xuansha dijo: «Se ha roto en mil pedazos».[473]

471 Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908, discípulo de Deshan Xuanjian (c), Tokusan Senkan (j), 782-865. Su nombre honorífico fue Shinkaku (j), Zhenjue o Zhenjiao (c). Véase *BHD-Zen*.

472 Xuansha Shibei (c), Gensha Shibi (j), 835-908.

473 Todo el texto en cursiva procede de *Textos elegidos de las lámparas de la Escuela*, capítulo «Seppō» (j), «Xuefeng» (c).

Reflexionad atentamente sobre las palabras de Xuanfeng y sobre el espejo claro de Xuansha. Las palabras «*es parecido al espejo antiguo que llevo conmigo*» quieren decir que el espejo carece totalmente de fronteras y que no está limitado por lo exterior ni lo interior. Es una perla rodando.

«*Si viene un Hu, refleja un Hu*» significa que si llega alguien con una barba roja, será reflejado como alguien de barba roja. «*Si viene un Han, refleja un Han*» quiere decir que, si llega un chino, será reflejado un chino. Xuanfeng es la manifestación de un chino con el poder del espejo antiguo. Un «chino» no se refiere a una persona de etnia Han, sino a toda persona iluminada.

Con respecto a la frase de Xuanfeng «*ambos desaparecen*», tengo que añadir que el espejo también desaparece.

Con respecto a las palabras de Xuansha «*se ha roto en mil pedazos*», dejadme que os diga algo: ¡Devolvedme las piezas rotas! ¡Devolvedme el espejo claro! ¿Podéis hacerlo?

❀

El Emperador Amarillo[474] poseyó doce espejos. Según la leyenda, estos espejos le fueron entregados por el Dios del Cielo. Según otra leyenda, fue el anacoreta Guangcheng del monte Kongdong quien se los dio. Cada espejo era usado en una de las doce horas del día, en cada uno de los doce meses del año, en cada uno de los doce años que conforman un ciclo de

474 El emperador Amarillo, Huangdi (c), personaje legendario que se dice vivió alrededor del 2700 a.e.c. Según la doctrina de la escuela de las Cinco Fases, Gogyō (j), Wuxing (c), fue considerado como dios de la Tierra y del Centro. La visita que le hizo a Guangcheng (c), Kōseishi (j) en el monte Kongdong (c), Kōdō (j), es relatada en el *Zhuangzi* (c), *Sōshi* (j).

doce años.[475] Se decía que los espejos eran las escrituras de Guangcheng, quien le enseñó al emperador que estos espejos representaban las doce horas del día, etcétera, y que debía usarlos para reflejar el pasado y el presente.

Si las doce horas del día no fueran espejos, ¿cómo podrían reflejar el pasado y el presente? Si las doce horas del día no fueran espejos, ¿cómo sería posible que algo fuera reflejado? Las doce horas son doce aspectos. Doce aspectos son doce espejos. El pasado y el presente son la acción de doce espejos.

Esto es lo que Guangcheng transmitió al Emperador Amarillo. Aunque esta enseñanza proceda de un no-budista, representa el espejo que refleja un chino cuando un chino viene.

El emperador Amarillo llegó en carruaje hasta las faldas del monte Kongdong y, a partir de entonces, caminó de rodillas hasta la cueva de Guangcheng para pedirle enseñanzas sobre la Vía. Le preguntó: «¿Cómo ser puro y obtener una larga vida?»

Guangcheng le respondió: «El espejo es el origen del yin *y del* yang *que gobierna tu vida. En ti hay tres espejos: cielo, tierra y ser humano. Estos espejos no ven ni oyen. Si los mantienes en tu espíritu y permaneces sereno, tu cuerpo se mantendrá sano, sereno y puro. Tu cuerpo no perturbará a tu espíritu y tendrás una vida larga».*[476]

❀

En los tiempos antiguos, los emperadores gobernaban el mundo y la gran Vía con estos tres espejos. Aquellos que clarifi-

475 En la tradición cultural sino-japonesa, las doce direcciones, los doce años, los doce meses y las doce partes de un día son designadas por los doce animales del zodiaco chino: rata, buey, tigre, conejo, dragón, serpiente, caballo, oveja, mono, gallo, perro y jabalí.

476 Dōgen cita libremente el *Zhuangzi* (c), *Sōshi* (j), libro 4, capítulo 11.

caron la gran Vía fueron considerados maestros del cielo y de la Tierra.

Según la creencia popular, para el emperador Tai[477] todos los seres humanos eran sus espejos. Es así como reflejaba la seguridad y la inseguridad de la nación. Usó uno de los tres espejos: el de los seres humanos.

Al oír que, para el emperador Tai todos los seres humanos eran sus espejos, podríais imaginar que esto quiere decir que el emperador consultaba a los eruditos sobre el pasado y el presente, y que recibía consejos de sabios tales como Weizheng o Fang Xuanling.[478] Pero no es eso lo que quieren decir las palabras «*para el emperador Tai todos los seres humanos eran sus espejos*».

Considerar a los seres humanos como espejos quiere decir considerar el espejo como espejo, considerarse a sí mismo como espejo, considerar los cinco elementos[479] como espejo y considerar las cinco virtudes[480] como espejo. Cuando vemos el ir y venir de los seres humanos, el venir no deja rastro y el ir no tiene dirección: este es el principio de los seres humanos como espejo.

477 Tai o Taizong (c), Taisō (j), 597-649, el segundo emperador de la dinastía Tang. Aunque nació como segundo hijo, se convirtió en el sucesor de su padre Gaozu (c), Kōso (j), 565-635, el primer emperador Tang. Gobernó el país entre los años 626 y 649. El reinado de Tai es conocido por su política acertada, la cual, gracias a los consejos de ministros clarividentes, favoreció las ciencias y la cultura.

478 Weizheng (c), Gizhō (j), 580-643, ministro eminente del comienzo de la dinastía Tang. Se hizo famoso como consejero de los emperadores Gaozu (c), Kōso (j) y Taizong (c), Taisō (j). Fang Xuanling (c), Bōngenrei (j), 578-648, fue ministro del emperador Taizong y famoso por su gran erudición.

479 Los cinco elementos, *wuxing* (c), *gōgyo* (j) son: la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua.

480 Las cinco virtudes, *gojō* (j), *wuchang* (c), o las cinco relaciones fundamentales son las que se establecen entre: emperador/súbditos, padres/hijos, hermano mayor/hermano pequeño, esposo/esposa, amigos.

Desde los sabios hasta los ignorantes, las personas son tan diferentes y complejas como los fenómenos climáticos. Está lo vertical y lo horizontal,[481] los rostros de los seres humanos, los rostros de los espejos, el rostro del sol y el rostro de la luna. El espíritu de las cinco montañas[482] y el espíritu de los cuatro ríos,[483] al atravesar el mundo, purifican los cuatro océanos.[484] ¡Tal es la actividad del espejo!

La cita sobre el emperador Tai quiere decir que él veía a través de los demás evaluando la complejidad de cada uno. No quiere decir que recibiera consejos de las personas sabias.

❀

Japón ha tenido tres espejos desde la época de los dioses. Estos, junto al sello y la espada, han sido transmitidos juntos hasta nuestros días. Uno de los tres espejos es conservado en el gran santuario shintō de Ise, otro en el templo shintō de Hinokuma de la provincia de Kii y otro en el palacio imperial de Naijidokoro.[485]

Por ello sabemos que las naciones han transmitido y mantenido los espejos. Conservar los espejos es conservar la nación. La tradición popular dice que estos espejos fueron transmitidos junto al trono divino por los mismos dioses. Siendo

481 Es decir, los paradigmas que funcionan como reglas o normas.

482 Las cinco montañas santas de China: Taizan (j), Taishan (c); Kōzan (j), Hengshan (c); Kazan (j), Huashang (c); Kakusan (j), Hengshan (c), y Sūzan (j), Songshan (c).

483 Los cuatro ríos son el Kōga (j), Huangshe (c); el Chōkō (j), Changjian (c), el Waiga (j), Huaihe (c), y el Seiga (j), Jihe (c).

484 Los cuatro océanos son: el océano oriental, el occidental, el septentrional y el austral, de la mitología budista.

485 La fuente de este texto nos es desconocida. Probablemente se trate de un pasaje citado de memoria de la *Crónica de Japón*, *Nihon shoki* (j).

así, el espejo de cobre pulido cientos de veces es una manifestación del *yin* y del *yang*.

Parece ser que, cuando el presente viene, refleja el presente y que, cuando el pasado aparece, refleja el pasado. Lo que así refleja el presente y el pasado es el espejo antiguo.

❀

Las palabras de Xuefeng deben ser interpretadas de la siguiente manera: cuando un coreano aparece, refleja un coreano; si aparece un japonés, refleja un japonés. Si aparece un dios celestial, refleja un dios celestial; si aparece un ser humano, refleja un ser humano.

Aunque estudiéis así la aparición y el reflejo, no deberíais pensar que ya conocéis necesariamente las raíces y las ramas de este reflejo: simplemente lo veis. No deberíais creer que ya conocéis y comprendéis la aparición y el reflejo.

Xuefeng dijo: «*cuando un extranjero aparece, el espejo refleja un extranjero*». ¿Quiere esto decir que la aparición de un extranjero es antes y el reflejo del extranjero después? La aparición de un extranjero es sencillamente la aparición de un extranjero. El reflejo de un extranjero es sencillamente el reflejo de un extranjero. El extranjero no aparece con la intención de ser reflejado. Aunque un viejo espejo es un viejo espejo, estudiad el asunto de esta manera.

Xuansha dijo: «*si de repente aparece un espejo claro, ¿qué dirías?*». Clarificad estas palabras. ¿Qué significa «*claro*»? Lo que esto quiere decir es lo siguiente: lo que aparece no es siempre un extranjero. ¡Sin embargo, el espejo claro lo refleja todo! Siendo así, la claridad del espejo claro no depende del hecho de que aparezca un extranjero. Y aunque la aparición del espejo claro sea la aparición del espejo claro, no se trata de que haya dos espejos. A pesar de que no hay dos espejos, el espejo antiguo es el espejo antiguo y el espejo claro es el espejo claro.[486]

La realización del espejo antiguo y del espejo claro ha sido expresada por Xuefeng y Xuanshan. Sus palabras son la esencia y la forma del *Buddhadharma*.

Tenéis que saber que las palabras de Xuansha «*si aparece un espejo claro*» son siete comprensiones y ocho maestrías, la claridad cristalina de la joya de ocho caras de la iluminación. Recordemos las palabras de Sansheng: «*Para encontrarme con tal persona, tengo que salir de mi casa*» y «*En cuanto salgo de mi casa, me encuentro con tal persona*».[487]

Entonces, ¿la claridad de un espejo claro es idéntica o diferente a la eternidad del espejo antiguo? ¿Es el espejo claro eterno? ¿Es el espejo antiguo claro? No presupongáis que las palabras *espejo antiguo* quieren decir *claro*.

La esencia de las palabras de Xuansha es la siguiente: «*Yo soy "eso". Tú eres "eso". Todos los ancestros en la India son "eso"*».[488] Pulid rápidamente vuestra comprensión sobre «eso».

Los buddhas y ancestros han dicho que debemos pulir el espejo. ¿Se trata de un espejo claro? ¿Cómo se hace eso? Estudiad con diligencia y profundidad las palabras de los buddhas y ancestros.

Xuefeng respondió: «Ambos desaparecen». ¿Quiere esto decir que tanto los Hu como los Han desaparecen en el espejo claro? ¿Qué significa «*ambos desaparecen*»? Dado que ni el reflejo del Hu que aparece ni el reflejo del Han que aparece perturban al espejo antiguo, ¿por qué ambos desaparecen?

486 El espejo antiguo representa la naturaleza de la Vía y el espejo claro, su manifestación.

487 Expresión procedente de *Textos elegidos de las lámparas de la Escuela*, libro 10, capítulo «Sanshō Enen».

488 Palabras de Dajian Huineng dirigidas a Nanyue.

Aunque Xuefeng dijera: «*cuando aparece un Hu, refleja un Hu, y cuando aparece un Han, refleja un Han*», la aparición del espejo claro es la aparición del espejo claro. Por lo tanto, los Hu y los Han que son reflejados juntos por el espejo antiguo desaparecen juntos. En las palabras de Xuefeng hay un espejo antiguo y un espejo claro. Estudiad bien el principio de la Vía según el cual cuando aparece el espejo claro, los Hu y los Han reflejados por el espejo antiguo desaparecen.

Las palabras de Xuefeng «*cuando aparece un Hu, refleja un Hu, y cuando aparece un Han, refleja un Han*» no indican que un Hu o un Han aparezcan y sean reflejados en la superficie del espejo antiguo, ni en su envés, ni dentro ni fuera. Sus palabras tampoco indican que un Hu y un Han aparezcan y sean reflejados juntos en el espejo antiguo.

Oíd con atención las palabras de Xuenfeng. El momento en el que un Hu y un Han aparecen y son reflejados actualiza la aparición y la reflexión de un Hu y de un Han en el espejo antiguo. Decir que el espejo antiguo sigue existiendo cuando los Hu y los Han han desaparecido es no saber nada sobre la aparición y sobre la reflexión. Es una confusión extrema.

Xuanshan dijo: «Yo no lo diría así».
Xuefeng preguntó: «¿Cómo lo dirías tú?».
Xuanshan dijo: «Formúlame la pregunta».

No dejéis escapar en vano la petición de Xuanshan. Xuanshan pide ser preguntado y Xuefeng pregunta. Esta es la perfecta sincronía entre padre e hijo.[489] Cuando Xuanshan le pidió a su maestro que le hiciera una pregunta, ya sabía lo que

489 Maestro y discípulo.

el maestro le iba a preguntar. Cuando el trueno resuena, no hay manera de escapar.

Xuefeng atendió la solicitud de Xuanshan y le preguntó: «*si de repente aparece un espejo claro, ¿qué dirías?*». Esta pregunta manifiesta la forma en la que padre e hijo buscan juntos el espejo antiguo hasta el fondo.

Xuanshan respondió: «*Se ha roto en mil pedazos*». Esto quiere decir cien, mil, diez mil pedazos. Cuando te topas de frente con el espejo claro, todo se rompe en mil pedazos. Estudiar estos pedazos es en sí el espejo claro porque, cuando dejas que el espejo claro se exprese, lo hace convirtiéndose en mil pedazos. El hecho de romperse en pedazos es en sí el espejo claro. No especuléis con mente estrecha sobre el instante anterior en el que aún no se ha roto en mil pedazos, ni sobre el instante posterior en el que ya no queda nada. Mirad simplemente estos «*mil pedazos*». Mirar de frente estos «*mil pedazos*» es una de las cimas más altas y más difíciles de alcanzar.

No obstante, ¿a qué se refiere la expresión «*mil pedazos*»? ¿Se trata del espejo antiguo o del espejo claro? Ahora es cuando debéis pedir una palabra crucial. No se trata ni del espejo antiguo ni del espejo claro. Lo que debemos penetrar es la naturaleza, la forma y las dimensiones de los «*mil pedazos*». Cuando indaguéis en las palabras de Xuanshan, arena, piedra y muros llegarán hasta la punta de vuestra lengua y se romperán en mil pedazos.

¿En qué forma se manifiestan estos pedazos rotos? «*He aquí la luna en la vasta e infinita extensión del cielo vacío*».[490]

❀

490 Esta frase se encuentra en *Textos elegidos de las lámparas de la Escuela*, libro 30, capítulo «Dōansatsu». Expresa una profundidad insondable.

Un día en el que Xuefeng, el gran maestro Zhenjiao, se encontraba paseando con Shansheng,[491] *vieron un grupo de monos. Xuefeng dijo: «Cada uno de esos monos lleva un espejo antiguo en su espalda».*[492]

Sansheng dijo: «¿Por qué llamas espejo antiguo a aquello que desde siempre carece de nombre?».

Xuefeng dijo: «Ha sido manchado».

Sanheng respondió: «¿A qué viene tanta prisa, si ni siquiera comprendo tus palabras?».

Xuefeng dijo: «Este viejo monje ha metido la pata».

Indagad profundamente en estas palabras. ¿Qué eran realmente los monos que vio Xuefeng? Plantearos esta pregunta y meditad sobre ella sin preocuparos por el tiempo que os cueste responderla.

«*Cada uno de esos monos lleva un espejo antiguo en su espalda*» quiere decir que, aunque el espejo antiguo sea el verdadero rostro de los buddhas y ancestros, el espejo antiguo está más allá de los buddhas y ancestros.

«*Cada uno de esos monos lleva un espejo antiguo en su espalda*» quiere decir que un espejo antiguo no es grande ni pequeño, sino justo un espejo antiguo. «*Lleva en su espalda*» quiere decir que llevan grabada en su espalda una imagen de Buddha.[493] Una cara es el mono, la otra el espejo antiguo. ¿Qué clase de pegamento ha sido usado para pegar ambas caras?

491 Sansheng Yuanhuiran (c), Sanshō-in Enen (j), f.d., un discípulo de Linji Yixuan (c), Rinzai Gigen (j), m. 866.

492 *Crónicas del Acantilado Azul*, *Hekigan roku* (j); *Biyan lu* (c). Caso 68.

493 El aspecto «*mono*» es una cara del espejo antiguo; el aspecto «*Buddha*» es la otra cara del espejo antiguo. En la China de la época, muchos espejos solían tener grabada una imagen del Buddha en su reverso. Dōgen juega combinando ambas metáforas.

Dejad que os pregunte: si el mono lleva en su espalda un espejo antiguo, ¿lleva el espejo antiguo un mono en su espalda? La cara trasera del espejo antiguo es el espejo antiguo; la cara trasera del mono es el mono.

La expresión «*cada uno lleva un espejo antiguo en su espalda*» no son palabras vanas, sino la expresión de lo que es correcto. Pero ¿cuál es la expresión correcta: el mono o el espejo antiguo? ¿Cuál es la expresión correcta? ¿Nosotros somos monos o no? ¿A quién tendríamos que preguntárselo? Ni uno mismo ni los demás lo saben. El punto esencial es que el Sí Mismo es simplemente el Sí Mismo. Es inútil buscar más allá.

Sansheng dijo: «¿Por qué llamas espejo antiguo a aquello que desde siempre carece de nombre?»

Es así como Sansheng certifica y clarifica que el espejo antiguo tiene una sola cara en la que se unifican el haz y el envés. «*Desde siempre*» quiere decir aquello que está presente desde el origen de los tiempos, antes de que emerja un solo pensamiento en la mente. Esto es sin nombre desde siempre. «*Carece de nombre*» se refiere al sol, a la luna, al espejo antiguo, al espejo claro y a los incontables eones de tiempo. Si «*aquello que carece de nombre*» no pudiera ser nombrado, los incontables eones de tiempo no serían incontables eones de tiempo. Cuando los incontables eones de tiempo no son incontables eones de tiempo, la expresión de Sasheng no expresa nada.

«*Aquello que está presente desde el origen de los tiempos, antes de que emerja un solo pensamiento en la mente*» es este instante presente. Pule tu práctica sin dejarlo pasar en vano. En verdad, el nombre de «*aquello que desde siempre carece de nombre*» resuena fuertemente por todas partes. ¿Por qué llamarlo espejo antiguo, o cabeza del dragón, o cola de serpiente?

Xuefeng podría haber respondido a Sansheng: «*¡Espejo antiguo. Espejo antiguo!*». Pero, en vez de eso, dijo: «*Ha sido manchado*».

Es decir, una mancha ha aparecido. ¿Cómo podría ser manchado el espejo antiguo? La mancha es «*desde siempre carece de nombre*». Decir que un espejo antiguo carece desde siempre de nombre es una mancha. No obstante, una mancha en el espejo antiguo es la totalidad del espejo antiguo. Y puesto que Sansheng no pudo ir más allá de su percepción, su pregunta es una mancha en el espejo antiguo.

Tened presente que el espejo antiguo puede ser manchado y que aquello que ha sido manchado sigue siendo espejo antiguo. Así es como debéis estudiar el espejo antiguo.

Sansheng dijo: «¿A qué viene tanta prisa?, si ni siquiera comprendo tus palabras». La esencia de estas palabras reside en «*¿a qué viene tanta prisa?*». ¿Quién o qué se apresura? ¿El momento presente o el futuro, nosotros mismos u otros, el universo entero o el reino de los Tang? Clarificad esto minuciosamente y practicadlo con cuidado.

Con respecto a «*ni siquiera comprendo tus palabras*», tenéis que saber que hay palabras expresadas, palabras no expresadas y palabras completas. El espejo antiguo se está manifestando a través de las palabras de Xuefeng, como en la expresión de Śākyamuni «*al haber alcanzado yo la iluminación, todo el universo la ha alcanzado al mismo tiempo*».[494] Estas palabras no son un brocado tejido con mera función decorativa. Así como estas otras palabras: «*no sé quién eres tú*

494 Palabras pronunciadas por el Buddha Śākyamuni instantes después de haber alcanzado el Despertar.

que estás frente a mí».[495] Estaban frente a frente, pero no sabían nada el uno del otro. No es que no tuvieran palabras para expresarlo, sencillamente no lo sabían. Este no-saber es un corazón desnudo y sencillo. Es un no-saber claro y luminoso.

Xuefeng dijo: «Este viejo monje ha metido la pata».

Esta expresión puede indicar que Xuefeng está admitiendo su error, pero no es el caso. «*Este viejo monje*» es un maestro que ha realizado la Vía del Buddha y cuya práctica consiste únicamente en estudiar a este viejo.[496] Aunque tengan lugar mil cambios y mil metamorfosis, aunque aparezcan cabezas de dioses o de diablos, practicar la Vía consiste simplemente en ser un «*viejo monje*». Aunque los buddhas y los ancestros se manifiesten, por un instante o por diez mil años, el único objeto de su estudio es «*este viejo monje*». Las palabras «*ha metido la pata*» indican precisamente la función de abad que este viejo monje estaba desempeñando.

Debemos recordar que Xuefeng fue un discípulo destacado de Deshan,[497] y Sansheng un discípulo eminente de Linji.[498] La genealogía de estos dos monjes venerables no es banal: uno es un nieto lejano de Quingyuan[499] y el otro pertenece a la corriente surgida de Nanyue.[500] Así fue como conservaron

495 El emperador Wu de Liang preguntó a Bodhidharma: «*¿Quién eres tú que estás frente a mí?*» Bodhidharma le respondió: «*No lo sé*», lit. «no tengo conciencia de ser alguien», o «no reconozco a nadie», es decir, «no tengo ninguna conciencia de mí mismo».

496 «El viejo monje estudia al viejo monje», es decir, uno mismo se estudia a sí mismo.

497 Deshan Xuanji (c), Tokusan Senkan (j), 782-865. Véase *BHD-Zen*.

498 Linji Yixuan (c), Rinzai Gigen (j), m. 866. Véase *BHD-Zen*.

499 Quingyuan Xingsi (c), Seigen Gyōshi (j), m. 740. Véase *BHD-Zen*.

500 Nanyue Huirang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744. Véase *BHD-Zen*.

y protegieron el espejo antiguo. Las generaciones futuras deben tenerlos como modelos.

❀

Una vez, Xuefeng dijo a sus discípulos: «Cuando el mundo tiene tres metros de ancho, el espejo antiguo tiene tres metros de ancho. Cuando el mundo tiene treinta centímetros de ancho, el espejo antiguo tiene treinta centímetros de ancho».

En ese momento, su discípulo Xuansha señaló el hibachi[501] *y dijo: «Entonces, ¿cuánto mide el* hibachi*?».*

Xuefeng dijo: «Mide lo mismo que el espejo antiguo».

Xuansha dijo: «Venerable maestro, tus pies no han tocado todavía tierra».[502]

«*Tres metros de ancho*» es el mundo. El mundo tiene tres metros de ancho. «*Treinta centímetros de ancho*» es el mundo. El mundo tiene treinta centímetros de ancho. Son *los tres metros* del momento presente, *los treinta centímetros* del momento presente. No hay otros *tres metros* ni *treinta centímetros* más que estos.

Cuando reflexiona sobre este diálogo, la gente mundana piensa que la extensión de los billones de mundos, es decir, el inagotable mundo de los fenómenos, es inconmensurable e ilimitado. Esta es una visión estrecha, como cuando se confunde la punta del dedo con la lejanía que este indica. Sin embargo, en el Dharma del Buddha, consideramos que el mundo es de tres metros de ancho. Por eso Xuefeng dijo: «*cuando el mundo tiene tres metros de ancho, el espejo antiguo tiene tres*

501 *Hibachi*: brasero de carbón vegetal.
502 *KDR*, libro 18, capítulo «Gensha» (j), «Xuansha» (c).

metros de ancho». Cuando estudiamos estos tres metros de ancho, podemos hacernos una idea de la amplitud del mundo.

Al oír la expresión «*espejo antiguo*», podríais pensar que se trata de algo parecido a una fina capa de hielo. Pero no es así. Aunque la amplitud de tres metros no es otra cosa que la amplitud del mundo, investigad si la amplitud de un espejo antiguo coincide o no con la inmensidad del mundo.

El espejo antiguo no es comparable a una perla. No lo concibáis luminoso u oscuro, redondo o cuadrado. Aunque «*este universo entero de diez direcciones no sea más que una perla brillante*»,[503] no es exactamente lo mismo que un espejo antiguo.

Siendo esto así, un espejo antiguo no se ve afectado por la aparición ni por el reflejo de los Hu ni de los Han. Es límpido y cristalino con respecto a todo lo que aparece reflejado en él, tanto horizontal como verticalmente. No guarda ninguna relación con el nombre ni con las medidas. «*Su amplitud*» no se refiere a lo que mide en sí mismo, sino a todo lo que es capaz de reflejar. Si lo que refleja mide seis o nueve centímetros, el espejo antiguo se manifiesta como seis o nueve centímetros. Si lo que refleja son siete u ocho cosas, el espejo antiguo se manifiesta como siete u ocho cosas. En la aritmética de la Vía del Buddha, se emplea la expresión «treinta o cuarenta gramos» para referirse a las iluminaciones pequeñas o grandes; también se habla de «cinco o diez» cuando se cuenta el número de buddhas y ancestros. «Tres metros» designa la extensión del espejo antiguo. La extensión del espejo antiguo es de solo un centímetro.

Xuansha dijo: «Siendo así, ¿cuánto mide el brasero?».

503 Véase el capítulo *Ikka myōju*, «Una perla brillante», en este mismo volumen.

No hay nada escondido en esta frase. Estudiadla como estudiaríais una frase de mil o diez mil años de antigüedad.

Cuando alguien observa un brasero, ¿quién es el que está observando? Cuando alguien observa un brasero, este no mide un metro o dos. La pregunta de Xuansha no expresa duda o confusión, sino que está actualizando algo fuera de lo común. Es como decir «*¿qué es lo así venido?*».

La pregunta implica una respuesta, y la medida del *hibachi* ya implica una respuesta. La expresión «*medida*» no está relacionada con los conceptos normales de medida. Expresa un principio trascendente que no debemos poner en duda. Deberíamos aprender la esencia de la enseñanza de Gensha, que consiste en que la medida y la forma del *hibachi* carecen de importancia. No deberíamos apegarnos al concepto «brasero». Deberíamos disipar nuestro apego, y esta debería ser nuestra práctica.

Al preguntar «*cuánto mide*» no pregunta sobre el tamaño convencional, sino que muestra la comprensión de un ser emancipado allí donde está. No lo dudéis. Las palabras de Xuansha expresan la enseñanza de que las características de un brasero están más allá de toda medida. No dejéis caer al suelo la pelota que tenéis en vuestras manos; simplemente aplastadla. Esta es la práctica.

Xuefeng dijo: «*Mide lo mismo que el espejo antiguo*».

Reflexionad tranquilamente sobre estas palabras. No está diciendo que el brasero mide treinta centímetros. No es que decir «*treinta centímetros*» sea correcto, ni que decir «*mide lo mismo que el espejo antiguo*» sea incorrecto. Reflexionad tan solo en la práctica de decir «*mide lo mismo que el espejo antiguo*».

Mucha gente piensa que Xuenfeng se equivocó al no decir «*mide treinta centímetros*». No obstante, investigad en el significado y carácter de la anchura, y en el espejo antiguo como parte de este mundo y de nuestra vida cotidiana. No deberíais olvidar actuar al unísono con el espejo antiguo y experimentarlo en vuestras vidas cotidianas, manteniendo seriamente vuestra práctica.

Xuansha dijo: «*Venerable maestro, tus pies no han tocado todavía tierra*».

«*Venerable maestro*» no se refiere necesariamente a Xuefeng, aunque Xuefeng es un «*venerable anciano*».[504]

Indagad en el significado de «pies» y el lugar en el que se encuentran. Investigad si los pies son la preciosa visión del Dharma verdadero, el cielo vacío, la tierra entera, o la arteria vital. ¿Se trata de muchos, de uno, de medio o de cien mil pies? Estudiad de esta manera.

Xuefeng dijo: «*no han tocado todavía tierra*». ¿Qué es aquí «*tierra*»? La «gran tierra» ha sido denominada *tierra* durante largo tiempo por los seres humanos.[505] Sin embargo, otros seres la ven como la puerta del *dharma* de la liberación inconcebible y otros como el lugar en el que todos los buddhas practican la Vía.

Así pues, ¿cuál es la tierra que se supone que los pies deben tocar? ¿Existe o no? ¿Quiere decir que no hay ni una pizca de tierra en la gran Vía? Cuestionaros así continuamente. Interrogaos a vosotros mismos y a los demás sobre ello.

504 «Venerable maestro», *Rōshi* (j), es sinónimo de «maestro anciano». Los términos «anciano» o «venerable» hacen referencia tanto a la edad como a la sabiduría acumulada con la edad.

505 «Gran tierra» se refiere al planeta Tierra. «Tierra» se refiere al suelo que está bajo nuestros pies.

¿Es correcto o incorrecto que los pies toquen tierra? ¿Por qué Xuansha dijo que los pies de Xuefeng no habían tocado todavía tierra? En el momento en el que ya no hay ni una pizca de tierra en la gran tierra, los pies no pueden tocar tierra o no tocarla.

Por consiguiente, *no tocar tierra* es lo propio de un venerable maestro y lo propio de los pies.

❀

Un monje preguntó al maestro Zen Guotai Hongtao[506] *del monte Jinhua, región de Wu: «¿Qué es un espejo antiguo cuando aún no está pulido?».*

El maestro respondió: «Un espejo antiguo».

El monje prosiguió: «¿Qué es después de ser pulido?».

El maestro respondió: «Un espejo antiguo».[507]

Debéis saber que el espejo antiguo del que estamos hablando ahora es un espejo antiguo a través del tiempo: cuando está pulido, antes de ser pulido y después de haber sido pulido. Cuando lo estáis puliendo, el espejo entero está siendo pulido. Esto no quiere decir que para pulirlo tengáis que aplicarle mercurio o cualquier otro material. Pulir un espejo antiguo no es cuestión de darse pulimento a uno mismo ni de pulir el yo.

Cuando no está pulido, el espejo antiguo no es oscuro. Puede estar sucio, pero sigue funcionando como espejo antiguo. El espejo antiguo tiene vida.

Pules un espejo y creas un espejo. Pules una teja y creas un espejo. Pules una teja y creas una teja. Pules un espejo y creas una teja. Además puede ser que pulas y no lo consigas, o que lo consigas sin pulir. Esta ha sido toda la tarea de los buddhas y ancestros.

506 Guotaiyuan Hongtao (c), Kokutai.in Kōtō (j), d.f., sucesor de Xuansha Shibei (c), Gensha Shibi (j), 835-908. Véase *BHD-Zen*.

507 *KDR*, libro 21, capítulo «Kokutai» (j), «Guotai» (c).

❀

Mazu de Jiangxi[508] estudió con Nanyue, quien le transmitió íntimamente el sello de la iluminación. Este fue el origen de la expresión «pulir una teja».

Cuando residía en el templo Chuanfa,[509] Mazu practicó seriamente zazen durante más de diez años. Deberíamos reflexionar sobre el hecho de que, a pesar de que la lluvia entrara en la cabaña donde practicaba zazen, y a pesar de que con frecuencia estaba envuelta en nieve helada, él nunca dejó de practicar zazen.

Un día en el que Nanyue le hizo una visita a su cabaña, Mazu se levantó y le saludó.

Nanyue dijo: «¿Qué has estado haciendo últimamente?».

Mazu respondió: «No he hecho otra cosa que sentarme en zazen».

Nanyue preguntó: «¿Con qué propósito te sientas continuamente en zazen?».

Mazu respondió: «Me siento en zazen para convertirme en un buddha».

Entonces Nanyue cogió una teja del suelo y empezó a pulirla usando una piedra que había encontrado al lado de la cabaña.

Mazu le preguntó: «Maestro, ¿qué estás haciendo?».

508 Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu, 709-788, discípulo de Nanyue Huairang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744. Véase *BHD-Zen*.

509 Dembo (j).

Nanyue respondió: «Estoy puliendo esta teja».

Mazu preguntó: «¿Con qué propósito estás puliendo la teja?».

Nanyue respondió: «Con el propósito de convertirla en un espejo».

Mazu dijo: «¿Cómo puedes hacer un espejo puliendo una teja?».

Nanyue respondió: «¿Cómo puedes convertirte en un buddha haciendo zazen?».[510]

A lo largo de muchos siglos, la gente ha interpretado esta historia creyendo que Nanyue estaba animando a Mazu. Pero no es necesariamente así. Las acciones de un gran sabio trascienden el nivel de la gente común.

Si un gran sabio no utilizara medios hábiles como el de pulir una teja, ¿cómo podría transformar a alguien en un verdadero ser humano? El poder de transformar a alguien en verdadero ser humano es los huesos y la médula de los buddhas y ancestros. Aunque se trate solo de un medio hábil, es un recurso esencial en la casa de los buddhas. Sin estos recursos, la enseñanza de Nanyue no habría podido ser transmitida en el linaje de los buddhas. En concreto, este método sirvió para transformar inmediatamente a Mazu. Gracias a él sabemos que Nanyue transmitió correcta y directamente el verdadero trabajo de los buddhas y ancestros.

En el mismo momento en que se pule la teja y se convierte en espejo, Mazu se convierte en buddha. En el preciso momento en el que Mazu se convierte en buddha, Mazu se convierte en Mazu. En el preciso momento en el que Mazu se convierte en Mazu, zazen se convierte en zazen.

510 *KDR*, libro 5, capítulo «Nangaku» (j), «Nanyue» (c).

Así que pulir una teja y convertirla en espejo ha sido mantenido como los huesos y la médula de los buddhas y ancestros. Debido a que esto ha sido así, tenemos ahora un espejo antiguo hecho a partir de una teja. El hecho de que este espejo esté ahora pulido, no quiere decir que antes fuera defectuoso, o que una teja sea algo sucio. Se trata, sencillamente, de que una teja, que es solo una teja, ha sido pulida. Actualizar el trabajo de hacer un espejo de esta forma es la tarea de los buddhas y ancestros.

Si no se puede crear un espejo puliendo una teja, tampoco se puede crear un espejo puliendo un espejo. ¿Quién lo duda? Este hacer es hacer un buddha, hacer un espejo.

Es posible que haya quienes se pregunten si pulir una teja para convertirla en un espejo no es un error. El tiempo en el que se está puliendo no puede ser comparado ni comprendido con las medidas de otros tiempos.

La expresión de Nanyue, sin embargo, es una expresión de expresiones. En otras palabras, puliendo una teja se hace un espejo. Vosotros, que vivís en este momento, también deberíais tratar de pulir una teja y convertirla en espejo. Sin lugar a dudas, está acción se convertirá en un espejo.

Si una teja no pudiera ser convertida en espejo, ningún ser humano podría convertirse en buddha.

Si consideras con desprecio que una teja no es más que un trozo de barro, consideras con desprecio que un ser humano no es más que un trozo de barro. Si un ser humano tiene conciencia, una teja tiene que tener conciencia. ¿Quién puede ver que hay un espejo que se da a luz como teja y se actualiza como teja? ¿Quién puede ver que hay un espejo que se da a luz como espejo y se actualiza como espejo?

Comunicado a la asamblea de Kannondōri Kōshōhōrinji, el noveno día del noveno mes del segundo año de la era Ninji.[511]

Vueltos a copiar en el Bosque de Sándalo,[512] *en el día trece del primer mes del cuarto año de la misma era.*[513]

511 15 de octubre de 1241.

512 El sobrenombre usado para designar un monasterio Zen en el que los monjes están siguiendo una práctica intensiva y cabal.

513 3 de febrero de 1243.

佛性

BUSSHŌ

Naturaleza de Buddha

El Buddha Śākyamuni dijo:

> *Todos los seres vivientes poseen por entero la naturaleza de Buddha.*[514]
> *El Tathāgata mora constantemente en ellos, sin ningún cambio.*[515]

Así es como el gran maestro Śākyamuni rugió como un león al girar la rueda del Dharma. Esta es la esencia y la visión iluminada de todos los buddhas y ancestros. Esta es la enseñanza que ha sido estudiada y practicada durante 2190 años,[516] la que ha sido directamente transmitida a través de cincuenta generaciones, hasta mi último maestro Tiantong

514 «Poseer totalmente» es la traducción de la expresión *shitsu-u* (j). *Shitsu* es «totalmente», *u*, como verbo, se traduce como «tener» o «poseer», también como «existir». Dōgen lo interpreta de una manera particular como «existencia total», es decir: «Todos los seres vivientes son la existencia total de la naturaleza de Buddha», o «Todos los seres existen totalmente en la naturaleza de Buddha».

515 Extraído del *Mahāparinirvāna-sūtra*, capítulo 27.

516 Dōgen se hace eco del dato, más legendario que histórico, recogido en el *KDR*, según el cual Buddha Śākyamuni nació en el año 1029 a.e.c. y murió en el 949 a.e.c. Según estas fechas, habrían pasado 2190 años desde la muerte del Buddha hasta la redacción del presente texto, que tuvo lugar en el 1241.

Rujing.[517] Veintiocho generaciones en la India y veintitrés en China la han perpetuado. Todos los buddhas y ancestros de las diez direcciones han mantenido esta enseñanza sin interrupción.

¿Cuál es el significado de estas palabras del Buddha? ¿Son estas palabras la expresión del giro de la rueda del Dharma contenido en «*¿qué es lo que así viene?*».[518] Algunas veces se dice «*seres vivientes*», otras «*seres animados*», otras «*todas las formas vivas*», o bien «*todas las criaturas*».[519] Esta expresión se refiere a todas las formas de existencia, a la existencia total o al *ser total*. Es decir, *la existencia total es naturaleza de Buddha.* Los *seres sensibles* son una totalidad específica[520] dentro de la existencia total. Siendo esto así, el interior y el exterior[521] de todos los seres vivientes son el *ser total de la naturaleza de Buddha*. Esto no es válido solamente para la transmisión de la piel, la carne, los huesos y la médula, sino para todas las transmisiones de «*tú posees mi piel, mi carne, mis huesos y mi médula*».[522]

517 Tiantong Rujing (c), Tendō Nyojō (j), 1163-1228.

518 Nanyue Huiarang (c), Nangaku Ejō (j), 677-744, fue a visitar a Dajian Huineng (c), Daikan Eno (j), 638-713.

—¿De dónde vienes? –preguntó Huineng.

—De Dongshan –respondió Nanyue.

—¿Qué es lo que así viene? –preguntó Huineng.

—Si digo que es «esto» o «aquello» erraría el tiro –respondió Nanyue.

—Entonces, ¿debemos entregarnos a la práctica y a la realización o no? –preguntó Huineng.

—No es que no existan práctica y realización, pero no debemos mancharlas –respondió Nanyue.

—Es precisamente esta no-mancha lo que los buddhas tienen siempre presente. Tú eres así. Yo también soy así.

(*KDR*, sección 5).

¿Qué es lo que así viene? es como preguntar ¿qué es tu naturaleza de Buddha?

519 Distintas maneras de referirse a los seres sensibles en la literatura budista.

520 «Totalidad específica» es la traducción de *isshitsu* (j), que se refiere tanto a una parte de la existencia total como a la existencia total misma. Correspondería, pues, con el concepto de holón, una totalidad dentro de otra totalidad.

521 El sí mismo y el entorno.

Debes comprender que este *ser* que es completamente naturaleza de Buddha está más allá de los conceptos de ser y de no-ser. El *ser total* es la palabra y la lengua del Buddha, la visión iluminada de los buddhas y ancestros y los orificios nasales de los monjes Zen. *Ser total* no se refiere a un ser emergente,[523] ni a un ser original[524] ni a un ser misterioso.[525] No es tampoco un ser condicionado ni un ser ilusorio. No tiene nada que ver con los conceptos dualistas de mente-objetos, ni esencia-forma. El *ser total* de todos los seres[526] no está sujeto a la causa y al efecto, ni es originado por el pensamiento ilusorio del ser humano. No depende de la realización o no del Dharma, no puede ser alcanzado por los poderes sobrenaturales, ni depende de la práctica ni de la iluminación. Si el *ser total* de todos los seres dependiera de la retribución kármica, de las circunstancias causales, de la realización o no del Dharma, de los poderes sobrenaturales, de la práctica y de la iluminación, entonces la realización espiritual de los santos, el Despertar de los buddhas y la

522 Cuando Bodhidharma le transmitió el Dharma a Eka (j), Dazu Huike (c), 487-593, le dijo: «*Ahora has obtenido mi piel, mi carne, mis huesos, y mi médula*». Dōgen dice aquí que este tipo de transmisión no sucedió solo entre Bodhidharma y Huike, sino que sucede en cada persona que experimenta que «*el interior y el exterior de todos los seres vivientes son la existencia total de la naturaleza de Buddha*».

523 «Emergente» es la traducción de *shiu* (j), «el ser que aparece en el tiempo».

524 «Original» es la traducción de *honnu* (j), lit. «ser original», «ser absoluto», «ser inmutable».

525 «Misterioso», *myou* (j), puede describirse como una especie de síntesis de ser original y de ser emergente, es decir, el ser absoluto, esencial, que se manifiesta como ser temporal.

526 «El ser total de todos los seres», *shujō-shitsuu* (j), se refiere tanto al sí mismo como al entorno, *eshō* (j), de cada ser, reforzando el concepto de holón.

visión iluminada de los ancestros también dependerían de la retribución kármica, de las circunstancias causales, de la realización o no del Dharma, de los poderes sobrenaturales, de la práctica y de la iluminación. Pero esto no es así.

El universo entero está más allá del polvo[527] de la dualidad sujeto-objeto: aquí y ahora, no hay ninguna segunda persona.[528] Puesto que no nos damos cuenta de que «*las raíces de la ilusión han sido directamente cortadas*», nos preguntamos: «*¿cuándo cesará el flujo incesante del karma?*».[529] El *ser total* está más allá de la existencia que aparece como resultado de las condiciones kármicas, puesto que «*el universo entero nunca ha sido ocultado*».[530]

La expresión «*el universo entero nunca ha sido ocultado*» no quiere decir que el universo posea una existencia substancial. La creencia en la existencia substancial del universo es un punto de vista erróneo de los no-budistas. El *ser total* se encuentra más allá de la existencia originada. Es eterno pasado y eterno presente. No se trata de una existencia recientemente aparecida, puesto que en ella no hay ni una molécula objetiva. No es el ser en tanto entidades separadas, puesto que es la percepción de la totalidad. No es una existencia no creada, puesto que está sucediendo. No es una existencia que aparezca, es más bien «*nuestra mente cotidiana es la Vía*».[531] Debemos saber que en este *ser total* es extremadamente difícil encontrar seres sensibles. Cuando comprendemos el *ser total* de esta forma vemos la Talidad plenamente autoliberada.

527 «Polvo» es la traducción de *jin* (j), los objetos de la percepción y, por ende, las pasiones que ellos suscitan.

528 El universo carece de exterioridad objetiva y, por lo tanto, de interioridad subjetiva. No hay dos universos, sino uno solo. El universo entero no es un objeto percibido por un sujeto exterior o distinto a él. El universo entero no es un sujeto percibiendo un objeto exterior y distinto a él. No hay un «yo» percibiendo un «otro» ni un «otro» percibiendo el «yo».

529 Frases extraídas del *Shōdōka, el Canto del Verdadero Despertar*, del maestro Yōka Genkaku (c. Yongjia Xuanjue, m. 713). Publicado como *El canto del inmediato satori* en Kairós.

530 Palabras del maestro Sekiso Keisho (j), Shishuang Qingzhu (c), 807-888, extraídas del *KDR*, capítulo 15.

❀

Muchos estudiantes han malinterpretado la expresión «naturaleza de Buddha», creyendo que se trata del «yo eterno» expuesto por el no-budista Senika.[532] Piensan así porque nunca han conocido a un hombre de la Vía. Ni se conocen a sí mismos, ni han encontrado nunca a un maestro. Confunden la iluminación y el despertar a la naturaleza de Buddha con los movimientos disparatados de sus mentes. ¿Quién ha dicho que exista una iluminación y un despertar a la naturaleza de Buddha? Aunque las personas iluminadas sean buddhas, no hay iluminación ni despertar a la naturaleza de buddha. Además, la realización y la sabiduría de los buddhas no son la realización y la sabiduría malinterpretadas por el movimiento errático de la mente de los ignorantes. Solo el rostro de un buddha o de un ancestro es realización y sabiduría.

Numerosos fueron los maestros y los sabios del pasado que viajaron a la India y volvieron a China afirmando ser maestros de dioses y de seres humanos. Desde las dinastías Han y Tang hasta la actual dinastía Song, fueron tan numerosos como los tallos de arroz, de lino, de bambú y de cañas. Muchos de ellos confundieron los devaneos arbitrarios de sus mentes con

531 Expresión del maestro Zen Nansen Fugan (j), Nanquan Puyuan (c), 748-835.

532 Senika (j), un brahmán hinduista mantuvo un debate con el Buddha Śākyamuni en *el Sūtra de la Guirnalda Florida, Avataṃsaka sūtra* (s). Defendía la idea de un yo permantente. Véase el capítulo *Sokushin zebutsu*, en este mismo volumen.

el conocimiento y la realización de la naturaleza de Buddha. Es una pena que ellos mismos sean los responsables de que su búsqueda de la verdad les alejara de ella cada vez más. Ningún estudiante avanzado –ni siquiera un principiante– de la Vía budista debería cometer dicho error.

Aunque se habla de iluminación y despertar, esta iluminación y este despertar no tienen nada que ver con lo que el ilusorio movimiento de tu mente concibe. Si estudias el movimiento de tu mente, te darás cuenta de que ese movimiento no es «eso».[533] Solo cuando consigas comprender la verdadera esencia del movimiento serás capaz de comprender la verdadera iluminación y el verdadero despertar. «Buddha» y «naturaleza» son simultáneos e indisociables.

La naturaleza de Buddha es siempre el *ser total* porque el *ser total* es naturaleza de Buddha. *Ser total* no quiere decir «una miríada de cosas», ni tampoco «una sola cosa diferenciada». Aunque se trate de algo dinámico, no es grande ni pequeño. Esta «naturaleza de Buddha» está más allá de la santidad y más allá de la «naturaleza de Buddha» misma.

Algunos piensan así: «*La "naturaleza de Buddha" es parecida a la semilla de una planta: germina naturalmente cuando es regada una y otra vez por la lluvia nutritiva del Dharma. Entonces aparecen las hojas y las flores. Los frutos se vuelven abundantes y cada fruto contiene nuevas semillas*».[534]

Este es el punto de vista de la gente común. Si tú eres uno de los que piensa así, deberías penetrar aún más en la práctica hasta darte cuenta de que la semilla, las flores y el fruto

533 «Eso» es la traducción de *inmo*, el inefable estado de presencia en el que cada cosa es lo que es aquí y ahora. Véase el capítulo *Inmo*, en esta misma antología.

534 Este párrafo y el siguiente refutan la idea de la naturaleza de Buddha como potencialidad que se actualiza como resultado de un proceso.

son todos ellos la naturaleza de Buddha misma. Dentro del fruto hay semillas. Aunque las semillas no se vean, las raíces, el tallo y el resto de la planta crecen de ellas. Las ramas crecen, se multiplican, y un gran árbol aparece aunque nada le ayude desde fuera. Este proceso está más allá de la discusión sobre dentro o fuera. Es verdadero tanto en el pasado como en el presente.[535] Por lo tanto, aunque tu punto de vista sea el de alguien no-iluminado, las raíces, el tallo, las ramas y las hojas continuan creciendo, naciendo y muriendo, siendo naturaleza de Buddha. La naturaleza de Buddha es su *ser total*.

II

El Buddha dijo:

> *Si quieres conocer la naturaleza de Buddha,*
> *tan solo observa*[536] *las relaciones circunstanciales.*[537]
> *Cuando llega el momento favorable*
> *la naturaleza de Buddha se manifiesta.*[538]

535 La naturaleza de Buddha presente no es el efecto de la naturaleza de Buddha del pasado. La naturaleza de Buddha existe como un hecho real en el presente, en el pasado y en el futuro.

536 «Tan solo observar», *tokan* (j). *Kan* es la traducción japonesa de *vipasyana* (s).

537 «Relaciones circunstanciales» es la traducción de *innen* (j), *nidana* (s), otra forma de llamar a la causalidad indirecta, la cual desempeña un rol esencial en la soteriología budista. Al contrario de la ley de causalidad directa, *inga* (j), *hetu-phala* (s), que constituye un movimiento lógico y lineal de causa-efecto que se cierra sobre sí mismo (puesto que el bien solo puede nacer del bien y el mal, del mal), el momento favorable de las relaciones circunstanciales es atemporal y no localizable. Y gracias a este momento de contigencia, el ser humano puede salir del círculo vicioso de la ley de la causalidad directa.

538 Esta cita se encuentra, ligeramente cambiada, en el *Rentōeyo*, donde es pronunciada por el maestro Chan Baizhang Huaihai, quien afirma que procede del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, capítulo 28.

«*Si quieres conocer la naturaleza de Buddha*» no significa simplemente «*conocerla*», sino también practicarla, iluminarla, clarificarla y, en última instancia, olvidarla. Este comprender, este prácticar, este iluminar, este olvidar, este malinterpretar o no malinterpretar son «*relaciones circunstanciales*». Tienes que observar *las relaciones circunstanciales* usando *las relaciones circunstanciales*. Debes observarlas usando el espantamoscas y el báculo.[539] Las relaciones circunstanciales no pueden ser observadas por la sabiduría imperfecta,[540] ni por la sabiduría perfecta,[541] ni por la sabiduría de la iluminación innata,[542] ni por la sabiduría de la iluminación adquirida,[543] ni por la sabiduría del estado libre de toda percepción, ni por la sabiduría correcta.

Tan solo observar no tiene nada que ver con el sujeto que observa ni con el objeto observado, no tiene ninguna relación con la observación correcta o con la observación incorrecta: es solo observación. Puesto que se trata de *tan solo observar*, no se trata de observarse a sí mismo, ni de observar a los demás. Se trata solo de observar el momento favorable de las relaciones circunstanciales, en el cual se trascienden a ellas mismas. Esto es observar la naturaleza de Buddha tal y como es: liberada de sí misma. Es observar al Buddha tal y como es: naturalmente liberado de sí mismo.

539 El espantamoscas, *hossu* (j), y el báculo del monje, *shujō* (j), eran instrumentos de la vida cotidiana de los monjes Zen. Evocan el carácter concreto y práctico de la observación necesaria para conocer la naturaleza de Buddha.

540 «Sabiduría imperfecta» es la traducción de *urochi* (j), la sabiduría del mundo profano, asociada al deseo.

541 «Sabiduría perfecta» es la traducción de *murochi* (j), la sabiduría liberada de cualquier pasión, identica a la liberación y al *nirvana*.

542 «Iluminación innata» es la traducción de *hongaku* (j), una iluminación inherente al ser humano.

543 «Iluminación adquirida» es la traducción de *shikaku* (j), la iluminación obtenida a través de la práctica. La escuela Tendai (j), Tiantai (c), es la que más ha desarrollado la doctrina de estos dos tipos de iluminaciones.

Muchos han sido los que, tanto en el pasado como en el presente, han considerado que «*cuando llega el momento favorable*» significa esperar el momento futuro en el que la naturaleza de Buddha se manifestará. Han creído que, cuando el momento favorable se presente gracias a la práctica, entonces la naturaleza de Buddha se manifestará naturalmente. Mientras que no se presente el momento favorable, la naturaleza de Buddha no se manifestará aunque se estudie bajo la guía de un maestro, aunque se busque el Dharma, o aunque se esfuercen en encontrar la verdad. Aquellos que piensan así, aunque tengan la apariencia de monjes, son como los que viven en el mundo del polvo rojo,[544] como los que esperan que las cosas buenas les caigan directamente del cielo, o como aquellos otros no-budistas que creen en la iluminación espontánea.

La frase «*si quieres conocer la naturaleza de Buddha*» significa que «ahora estás conociendo realmente la naturaleza de Buddha». «*Tan solo observar las relaciones circunstanciales*» equivale a «ahora estás conociendo directamente las relaciones circunstanciales». Si quieres conocer la naturaleza de Buddha, debes saber que las relaciones circunstanciales son la naturaleza de Buddha.

La expresión «*cuando llega el momento favorable*» quiere decir que el momento favorable ya ha llegado.[545] ¿Cómo puedes dudarlo? El instante de la duda es también el instante en el que la naturaleza de Buddha se presenta ante ti.

«*Cuando llega el momento favorable*» quiere decir que no hay ni un instante en las veinticuatro horas del día en el que no haya llegado. Decir «*cuando llega el momento favorable*» es como decir «el momento favorable ya ha llegado». La llega-

544 «Polvo rojo», *kōjin* (j), designa el mundo de la lujuria y de los placeres.

545 La lectura convencional de la frase es «cuando llega el momento favorable», pero Dōgen lee «cuando» como «ya». El ideograma admite ambos significados.

da del momento favorable no es la llegada de la naturaleza de Buddha, puesto que la llegada del momento favorable es en sí misma la manifestación inmediata de la naturaleza de Buddha.

«*Esta verdad es evidente en sí misma*».[546] En resumen, no hay momento favorable que no sea este presente. No hay ninguna naturaleza de Buddha que no se esté manifestando ante nosotros aquí y ahora.

❀

El duodécimo patriarca, el venerable Aśvaghoṣa,[547] *explicó el océano de la naturaleza de Buddha al decimotercero ancestro*[548] *con las siguientes palabras:*

> *La Tierra, las montañas y los ríos*
> *dependen de eso [naturaleza de Buddha].*
> *Los diversos samadhis y los seis poderes espirituales*[549]
> *emergen de eso [naturaleza de Buddha].*[550]

546 Esta frase es de Baizhang Huaihai (c), y pertenece a la misma cita que la anterior. Dōgen cambia la expresión de Baizhang «*la naturaleza de Buddha se manifestará ante ti*» por «*la naturaleza de Buddha se está manifestando ahora*». A pesar de haber cambiado la expresión de Baizhang, Dōgen quiere decir con esta frase que el significado es idéntico.

547 Memyō Anabotei (j), discípulo del undécimo patriarca indio Punyayasa (s), Funayasha (j). Fue brahman antes de convertirse al budismo. Véase *DKR*.

548 Kapimala (s), Kabimora (j). Originario de Maghada, siglo ii e.c., se dice que tuvo tres mil discípulos antes de seguir la enseñanza de Asvaghosa. Tras recibir la transmisión del Dharma de este, se instaló en el sur de la India, donde compiló numerosas obras. Véase *Denkoroku*, *op. cit.*

549 Los seis poderes espirituales, *roku jinzū* (j), son: 1) *tengentsu* (j), el poder de ver cosas invisibles para el ojo humano; 2) *tenjitsu* (j), el poder de oír sonidos inaudibles para el oído humano; 3) *tashintsu* (j), el poder de penetrar en el corazón de los demás; 4) *shukumeitsu* (j), el poder de conocer las vidas anteriores; 5) *nyoitsu* (j), el poder de estar presente allí donde se quiera y cuando se quiera, y 6) *rojinzū*, el poder de liberarse de las pasiones.

550 *KDR*, libro 1, capítulo Memyō (j).

Las montañas, los ríos y la Tierra son el océano de la naturaleza de Buddha. «*Dependen de eso*» quiere decir que en el instante mismo en que dependen de «eso», son Tierra, montañas y ríos. Debes comprender que esta es la forma concreta del océano de la naturaleza de Buddha. Esto es algo que está más allá de las nociones de interior, exterior, o entrambos. Siendo así, ver las montañas y los ríos es ver la naturaleza de Buddha. Ver la naturaleza de Buddha es ver la mandíbula de un burro o el hocico de un caballo.[551] «*Dependen de*» significa que todo depende de todo. Estudia esto mediante la comprensión y mediante la no-comprensión.

Aśvaghoṣa dijo: «*Los diversos* samādhi *y los seis poderes espirituales emergen de eso*». Debes saber que la emergencia y la no-emergencia de los distintos estados de *samādhi* dependen de la naturaleza de Buddha. Se manifiesten o no, los seis poderes espirituales dependen también de la naturaleza de Buddha. Estos seis poderes espirituales no son los seis poderes espirituales descritos en los *Āgama sūtras*.[552] «Seis» no es un número arbitrario. «Seis» se refiere a la realización de incontables poderes extraordinarios. Por lo tanto, no consideréis que los seis poderes espirituales están limitados a los cientos de plantas que reflejan el sol y la luna, ni al brillo y a la claridad de la mente de los buddhas y ancestros. Aunque los seis poderes espirituales puedan limitarte, tú mismo te encuentras ya inmerso en la vastedad del océano de la naturaleza de Buddha.

❀

551 «Ver la mandíbula de un burro o el hocico de un caballo»: ver cualquier cosa que haya a nuestro alrededor.

552 Los *sūtras* budistas más antiguos escritos en pali.

Hongren, el quinto ancestro, el maestro Zen Daman,[553] *era oriundo del monte Huangmei, en la región de Qi.*[554] *Nacido sin padre, desde muy joven se dedicó a plantar pinos en la Montaña del Oeste, región de Qi. Cuando Daoxin,*[555] *el cuarto ancestro, se encontraba viajando por la región, tuvo un encuentro con él y le dijo: «Me gustaría transmitirte el Dharma, pero eres demasiado viejo. Si renaces de nuevo, te estaré esperando». A Daman le pareció bien. Con el tiempo fue concebido por una hija de la familia Zhou. Su madre lo abandonó en las aguas sucias de un puerto, pero un ser celestial lo cuidó durante siete días y no sufrió ningún daño. Después fue rescatado y educado por alguien desconocido durante siete años. Al cabo de este tiempo, mientras caminaba por una calle de Huangmei, encontró al cuarto ancestro, el maestro Zen Daoxin. Cuando el cuarto ancestro le vio, se dio cuenta de que, aunque todavía no era más que un niño, destacaba de los demás por su excelente y singular aspecto, y por su prestancia.*

Daoxin le preguntó: «¿Qué nombre tienes?».

El niño respondió: «Tengo un nombre, pero no es un nombre común».

El ancestro preguntó: «¿Qué nombre es?».

El niño dijo: «Naturaleza de Buddha».

El Daoxin dijo: «Tú no tienes naturaleza de Buddha».

El niño le replicó: «La naturaleza de Buddha es vacuidad, por eso dices que no la tengo».

553 Daiman Kōnin (j), Daman Hongren (c), 688-761.

554 Actualmente, esta provincia se llama Hupeh. Se encuentra en el centro-este de China.

555 Dai-i Dōshin (j), Dayi Daoxin (c), 580-651. Existen dudas acerca de las fechas históricas de estos dos maestros. Puede ser que la historia del renacimiento de Daiman Kōnin haya sido inventada con el fin de paliar la falta de concordancia cronológica.

Daoxin se dio cuenta de que el niño era un buen recipiente del Dharma[556] *y lo convirtió en su asistente. Más tarde, Daoxin le transmitió la preciosa visión del Dharma verdadero. Hongren se asentó en la Montaña del Este de Huangmei y su profunda enseñanza se extendió por el país.*[557]

«*¿Qué nombre tienes?*».[558] Estas palabras del cuarto ancestro son una profunda enseñanza. Indaga en ellas con atención. En el pasado, los maestros Zen solían preguntar a sus discípulos: «*¿qué nombre tienes?*», o «*¿de qué región eres?*». Los discípulos respondían «*soy de tal sitio*», o «*mi nombre es tal o cual*».[559] Esto es como decir: «*Yo soy así y tú también eres así*».[560]

Hongren respondió: «*Mi nombre no es común. Mi nombre es lo que es*». Este no es un nombre común, porque un nombre común no es adecuado para designar lo que es.[561]

El cuarto ancestro preguntó: «*¿Qué nombre es?*». En otras palabras, «qué» significa «esto». «Esto» se refiere a la naturaleza de Buddha. La realización de «qué» está basada en

556 Expresión tradicional para designar a los grandes discípulos capaces de recibir y transmitir el Dharma.

557 *KDR*, libro 3, capítulo «Hongren».

558 Dōgen interpreta la pregunta del cuarto patriarca de forma literal, es decir: «*¿qué nombre tienes?*», pero también la interpreta cambiando el sujeto por el predicado, dando como resultado: «*¡Tu nombre es Qué!*». Lo que quiere decir: «*Tú eres alguien que no puede ser designado con un nombre*».

559 Por ejemplo, en el *KDR*, capítulo 27, un monje pregunta al maestro Soga de Shishu: «*¿Qué nombre tienes?*» El maestro respondió: «*¡Mi nombre es Qué!*». El monje volvió a preguntarle: «*¿De dónde eres?*» El maestro respondió: «*¡Soy oriundo de dónde!*».

560 En el *Majjhima-nikaya* (p), el Buddha Śākyamuni se refiere a estas palabras de su maestro Ārāḷa: «*La doctrina que yo he realizado, tú la has realizado también. Eres como yo y yo soy como tú*».

561 En la medida en la que todo nombre común se opone a la cosa real –lo que es–, ningún nombre común es idéntico a lo que es.

«esto» y la realización de «esto» es la función de «qué». El nombre es *qué* y es *esto*. Al preguntar «qué» estamos preguntando al mismo tiempo por «esto». Esto es algo que podemos encontrar en la vida cotidiana, ingiriendo una comida o bebiendo té verde.

Al responder «*naturaleza de Buddha*», el quinto ancestro quiso decir: «esto» (que yo soy) es naturaleza de Buddha. Puesto que «qué» es «esto», y «esto» es naturaleza de Buddha, «qué» es naturaleza de Buddha. ¿Cómo se podría limitar la indagación sobre «esto» llamándolo simplemente «qué»?[562] Aunque «esto» tampoco sea una denominación correcta, en sí mismo es ya *la naturaleza de Buddha*. Así, «esto» es, pues, «qué», y es *Buddha*. Al mismo tiempo, cuando nos liberamos de todo y nos quedamos desnudos, siempre hay un *nombre*. Este nombre es *Zhou*.[563] Pero este nombre no procede de nuestro padre ni de nuestros antepasados, ni tiene nada que ver con el nombre de familia de nuestra madre. Este nombre es individual e intransferible.[564]

El cuarto ancestro dijo: «*Tú no tienes naturaleza de Buddha*». Estas palabras expresan lo siguiente: «*¡Tú no eres nadie en particular! ¡Te voy a quitar tu nombre, pero, aunque carezcas de nombre, eres la naturaleza de Buddha!*»[565] Recuérdalo bien y estudia lo siguiente: ¿en qué momento del presente po-

562 La naturaleza de Buddha no puede ser designada por ningún nombre.

563 Zhou (c), Shu (j), es el apellido de Hongren, pero aquí, Dōgen lo utiliza como un apellido genérico, universal, como Zutanito.

564 A pesar de que la realidad no puede ser aprehendida a través de los conceptos, Dōgen afirma aquí la función real de los conceptos y de los nombres, alejándose así tanto del nominalismo como del anti-nominalismo.

565 Al decir «*no tienes naturaleza de Buddha*» o, en otras palabras, «*careces de naturaleza de Buddha*», podría parecer que el cuarto patriarca niega simplemente que el quinto patriarca tenga la naturaleza de Buddha. Pero lo que el cuarto patriarca quiso decir es «*la naturaleza de Buddha que eres no necesita nada superfluo, ni siquiera el nombre "naturaleza de Buddha"*».

dríamos *carecer* de naturaleza de Buddha? ¿Acaso cuando comenzamos a practicar la Vía del Buddha *carecemos* de naturaleza de Buddha? ¿Acaso cuando progresamos en la Vía del Buddha *carecemos* de naturaleza de Buddha?

Clarifica el hecho de que el «no tener» de la expresión «*tú no tienes naturaleza de Buddha*» lo impregna todo y no puede ser definido ni aprehendido. Este «no tener» se presta a ser experimentado como un instante de *samādhi*. Debe quedar claro que, cuando la naturaleza de Buddha se reconoce a sí misma como tal, se queda *sin naturaleza de Buddha*; o que cuando la naturaleza de Buddha es actualizada por la mente que busca la Vía, entendemos la expresión *sin naturaleza de Buddha*. Formula esta pregunta a los pilares del templo e incluso a tu propia naturaleza de Buddha.

La expresión «*sin naturaleza de Buddha*» fue creada por el cuarto ancestro, llegó hasta el quinto ancestro, fue difundida por Zhaozhou[566] y exaltada por Guishan,[567] quien la convirtió en el punto focal de su práctica. Debemos estudiar cuidadosamente las palabras «*sin naturaleza de Buddha*». Podemos abordar el asunto a través de «*sin naturaleza de Buddha*», o a través de «qué», o a través de «tú», o a través de «esto» o a través del nombre genérico Shu.

El quinto ancestro dijo: «*La naturaleza de Buddha es vacuidad,*[568] *por eso decimos "sin naturaleza"*». Esto expresa claramente que vacuidad no es no-existencia.[569] No deberíamos usar expresiones superficiales para afirmar la vacuidad

566 Jōshū Jūshin (j), Zhaozhou Congshen (j), 878-987. Véase *BHD-Zen*.

567 Isan Reiyū (j), Guishan Lingyou (c), 771-853, discípulo de Baizhang Huaihau (j. Hyakujō Ekai). Véase *BHD-Zen*.

568 *Ku* (j), *shunyata* (s): vacuidad, ausencia de naturaleza propia.

569 Algunos pensadores occidentales traducen *shunyata* por «nada, no-existencia, no-realidad». En la enseñanza del maestro Dōgen, *shunyata* no es la negación de la existencia real, sino la ausencia de todo lo que no sea existencia real.

de la naturaleza de Buddha. Por eso decimos «sin». No decimos «vacuidad» porque esté *vacía*, no decimos «sin» porque *no exista*. La llamamos «sin» porque es «vacuidad».[570] «Sin» expresa la *vacuidad* y la *vacuidad* expresa «sin». La vacuidad está más allá de la vacuidad expresada en la frase «la materia es vacuidad».[571] Al mismo tiempo, «la materia es vacuidad» no quiere decir que la materia se transforme en vacuidad o que la vacuidad produzca materia. A lo que alude es a la vacuidad en la que la vacuidad no es más que vacuidad. «La vacuidad en la que la vacuidad no es más que vacuidad» es la proclamación de una piedra en el espacio.[572] Siendo así, lo que el cuarto y el quinto ancestro plantearon y afirmaron fue la carencia de naturaleza de Buddha, la vacuidad de la naturaleza de Buddha y la existencia de la naturaleza de Buddha.

❀

Cuando el sexto ancestro de China, el maestro Zen Dajian Huineng,[573] *del monte Caoxi, visitó por primera vez al quinto ancestro Hongren, este le preguntó: «¿De dónde eres?».*

El sexto ancestro respondió: «Del sur».

El quinto ancestro quiso saber: «¿Para qué has venido aquí?».

570 «Vacuidad» y «vacío» son en este caso la traducción del mismo término: *Ku* (j), *shunyata* (s). «Sin» y «no existencia» son la traducción del mismo término: *Mu* (j), que indica negación.

571 «La materia, o los fenómenos, es vacuidad»: *shiki soku ze ku* (j). Extraído de la *Mahā Prajñā Pāramitā sūtra* (s), o *Sūtra del Corazón*. Véase el capítulo «Makahannya haramitsu», incluido en este volumen.

572 Un monje preguntó al maestro Sekisō Keisho (j), Shishuang Qingzhu (c), 807-888: «*¿Cuál fue la intención de Bodhidharma al venir desde el Oeste?*». El maestro respondió: «*Una piedra en el espacio*». *KDR*, capítulo 15. «*Espacio*» es otra posible traducción de *ku* (*shunyata*), vacuidad o vacío.

573 Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713.

El sexto ancestro dijo: «Quiero llegar a ser Buddha».

El quinto ancestro concluyó: «La gente del sur carece de naturaleza de Buddha. ¿Cómo esperas llegar a ser Buddha?».[574]

Las palabras «*la gente del sur carece de naturaleza de Buddha*» no quieren decir que la gente del sur no tenga la naturaleza de Buddha. Tampoco quieren decir que la gente del sur tenga la naturaleza de Buddha. Lo que esto quiere decir es que la no-naturaleza de Buddha de la gente del sur es su naturaleza de Buddha.

Lo que las palabras «*¿cómo esperas llegar a ser Buddha?*» significan es «*¿qué clase de llegar a ser Buddha esperas?*». En general, pocos han sido los maestros del pasado que han clarificado la naturaleza de Buddha. Esta comprensión está más allá de las enseñanzas de los *Āgama sūtra* y no ha podido ser alcanzada por los eruditos. Esta comprensión solo ha sido transmitida de persona a persona a través de los descendientes de los buddhas y ancestros. La naturaleza de Buddha solo se vuelve evidente después de haber alcanzado el estado de Buddha, no antes. La actualización de la naturaleza de Buddha y la consecución del estado de Buddha suceden simultáneamente. Debemos indagar y reflexionar atentamente sobre esta verdad, aunque su estudio y experiencia nos cuesten veinte o treinta años de dedicación. Esto no ha sido comprendido ni por los diez santos ni por los tres sabios. Decir «*los seres vivientes poseen la naturaleza de Buddha*», o decir «*los seres vivientes no poseen la naturaleza de Buddha*», es verdad en ambos casos. Lo cierto es que la realización de la naturaleza de Buddha y la consecución del estado de Buddha suceden simultáneamente. Este es el Dharma del Buddha. Si

574 *KDR*, libro 3, capítulo «Hongren» (c).

este principio no hubiera sido clarificado, el Dharma del Buddha no hubiera llegado hasta nosotros. Si no clarificamos esta verdad nunca conseguiremos clarificar, ver ni oír la realización del Buddha. Esta es la razón por la que el quinto ancestro le dijo al sexto ancestro: «*La gente del sur no tiene naturaleza de Buddha*».

Para alguien que acaba de acercarse por primera vez al Dharma del Buddha, la expresión «*los seres vivientes no poseen la naturaleza de Buddha*» es la más difícil de todas. Más tarde, cuando se ha practicado bajo la dirección de un buen maestro o se ha estudiado los *sūtras*, esta es la expresión que más gozo aporta. Aquellos que no encuentran satisfacción al ver, oír, realizar y conocer «*los seres sensibles no poseen la naturaleza de Buddha*», nunca han visto, oído, realizado ni conocido la naturaleza de Buddha. El sexto ancestro quería sinceramente llegar a ser Buddha. El quinto ancestro ayudó al sexto ancestro a reconocer su naturaleza búdica simplemente a través de la expresión «*la gente del sur no tiene naturaleza de Buddha*». No usó ningún otro método. Recuerda, pues, que decir y oír las palabras «*sin naturaleza de Buddha*» es la manera más directa de actualizar la budeidad. En resumen, en el instante preciso en el que aparece «*sin naturaleza de Buddha*», actualizamos la naturaleza búdica. Aquellos que no han visto, oído ni expresado «*sin naturaleza de Buddha*», no han alcanzado el estado de Buddha.

El sexto ancestro dijo:[575] «*Las personas son del norte y del sur, pero en la naturaleza de Buddha no hay norte ni sur*». Tenemos que comprender estas palabras. Tenemos que reflexionar con una mente abierta sobre los términos «*norte y sur*». El significado de la verdad expresada por las palabras del sexto ancestro se encuentra en esos dos términos. Los seres humanos pueden llegar a ser Buddha, pero la naturaleza de Buddha no puede hacerlo. Me pregunto si el sexto ancestro se dio cuenta de esto o no.

575 Extraído de *Rokusō-dankyō* (j), *El sūtra de la plataforma del sexto ancestro.*

La expresión «*sin naturaleza de Buddha*» usada por el cuarto y el quinto ancestro establece la verdad de las cosas tal y como son. Al mismo tiempo, Kāśhyapa Buddha y Śākyamuni Buddha, así como otros buddhas del pasado, pusieron en marcha la rueda del Dharma cuando enseñaron que «*todos los seres vivientes poseen la naturaleza de Buddha*». Si existe la transmisión de «*todos los seres poseen la naturaleza de Buddha*», ¿cómo puede existir la transmisión de «*sin naturaleza de Buddha*»?

Las palabras «*sin naturaleza de Buddha*» fueron oídas hace mucho tiempo en las dependencias del cuarto y del quinto ancestro. ¿Qué es en concreto la «*naturaleza de Buddha*»? ¿Qué quiere decir realmente «*sin naturaleza de Buddha*»? Estas son las preguntas fundamentales que tendría que haber formulado el sexto ancestro si hubiera estado más cerca de la verdad, dejando para más tarde la cuestión de si la gente «*posee*» o «*no posee*» la naturaleza de Buddha. La gente de hoy, cuando oye hablar de la naturaleza de Buddha, tampoco pregunta nunca *¿«qué es la naturaleza de Buddha»?* Parece ser que solo cuestionan la existencia o no-existencia de la naturaleza de Buddha. Lo realmente importante es darse cuenta de que este «sin», que algunos interpretan como una negación de la existencia de la naturaleza de Buddha, debe ser comprendido como negación de «*sin naturaleza de Buddha*».[576]

576 La naturaleza de Buddha no es algo concreto. El acto lingüístico, por su propia naturaleza, tiende a afirmar y a cosificar este «nada concreto» mediante la expresión «naturaleza de Buddha». La expresión «sin naturaleza de Buddha»

«*Las personas son del norte y del sur, pero en la naturaleza de Buddha no hay norte ni sur*». Debemos considerar atentamente estas palabras del sexto ancestro y estudiarlas desde diferentes ángulos, una y otra vez, clarificando en silencio su significado profundo. Las personas insensatas malinterpretan las palabras del sexto ancestro cuando piensan así: «*En el mundo humano hay norte y hay sur porque los seres humanos existen en el mundo de la forma, mientras que la naturaleza de Buddha, al ser vacuidad, se encuentra más allá del norte y del sur*». ¡Qué idea tan ridícula! Dejad de lado esta comprensión errónea y practicad con diligencia.

❀

El sexto ancestro dijo a su discípulo Xinchang:[577]

> *La impermanencia es naturaleza de Buddha;*
> *La permanencia es una creación ilusoria*
> *de la mente discriminativa.*[578]

Esta «impermanencia» expresada por el sexto ancestro está más allá de la comprensión de los no-budistas y de los seguidores de los dos vehículos.[579] A pesar de que los ancestros fundadores y sus seguidores no-budistas, así como los seguidores de los dos vehículos, fueron impermanencia, no tuvieron una comprensión perfecta de ello. Cuando la impermanencia enseña, practica y experimenta la impermanencia, todo es impermanencia. El *bodhisattva* se manifiesta corporalmente con el fin de liberar a todos los seres enseñándoles el Dharma.[580] Esto es naturaleza de Buddha. A veces se manifiesta con un cuerpo grande para expresar un Dharma grande. Otras se manifiesta con un cuerpo pequeño para expresar un Dharma pequeño. Tanto los santos como la gente corriente son impermanencia. La idea de que los santos y la gente corriente no son la naturaleza de Buddha es un punto de vista ridículo, propio de la gente con estrechez de miras. Si fuera así, *Buddha* y *naturaleza* serían algo insignificante. Por eso el sexto ancestro afirmó «*la impermanencia es la naturaleza de Buddha*». Lo permanente es lo que no cambia. Lo que no cambia es permanente. En otras palabras, la naturaleza de Buddha no se ve afectada por la separación ni por la transformación, por el ir ni el venir. Por eso es permanente.[581]

En resumen, la impermanencia de las plantas, de los árboles y bosques es naturaleza de Buddha. La impermanencia del cuerpo y de la mente humana es naturaleza de Buddha. El territorio nacional, las montañas y los ríos son impermanencia porque son naturaleza de Buddha. El despertar supremo y el *parinirvana*, puesto que son impermanencia, son naturaleza de Buddha. La gente de mente estrecha de los dos vehículos, así como los eruditos del *Tripiṭaka* que enseñan los *sūtras* y estudian sus comentarios, se sorprenden, dudan y te-

trata de corregir este efecto secundario del lenguaje negando la conceptualización de la «naturaleza de Buddha». Cuando la naturaleza de Buddha deja de ser conceptualizada o cosificada, la verdadera naturaleza de Buddha aparece.

577 Se trata de Koze Shitetsu (j), Xinchang (c). Gyōshō es su nombre laico.

578 *KDR*, capítulo 5.

579 Theravāda (o Hīnayāna) y Mahāyāna.

580 Referencia al capítulo del *Sūtra del Loto* titulado «Kanzeon bosatsu fumonbon» (j).

581 Impermanencia, *mujo* (j); permanencia, *jo* (j). Dōgen está hablando del instante presente. Puesto que en este instante presente la realidad no tiene nada que ver con el pasado ni con el futuro, no se puede decir de ella que permanezca constante ni tampoco que esté cambiando.

men estas palabras del sexto ancestro. Si se sorprenden y dudan es que son no-budistas o demonios.

❀

El Venerable Nāgārjuna,[582] *conocido en China como Ryūjū, Ryūshō o Ryūmō,*[583] *nació en el oeste de la India y proclamó el Dharma en el sur. Mucha gente de ese país buscaba la felicidad a través de la retribución de las buenas acciones kármicas. Cuando el venerable Nāgārjuna les enseñó el Dharma sublime, uno exclamó: «Lo más importante para un ser humano es la felicidad que se consigue como recompensa por las buenas acciones. Este sabio solo habla de la naturaleza de Buddha, pero ¿alguien ha visto alguna vez la naturaleza de Buddha?».*

Nāgārjuna le respondió: «Si quieres ver la naturaleza de Buddha, primero debes deshacerte del yo y del orgullo».[584]

Ellos preguntaron: «¿La naturaleza de Buddha es grande o pequeña?».

Nāgārjuna respondió: «La naturaleza de Buddha no es grande ni pequeña. No es ancha ni estrecha. No es fruto del karma. *No nace ni muere».*

Después de haber oído estas excelentes enseñanzas, todos ellos suscitaron en su mente la aspiración al despertar. Entonces, el venerable Nāgārjuna, sentado en zazen, manifestó

582 Nāgārjuna vivió aproximadamente entre los años 150 y 250 e.c.

583 *Ryūjū* (j), «Dragón-árbol»; *Ryūshō* (j), «Dragón Excelente»; *Ryūmō* (j), «Dragón Poderoso». *Naga* (s) significa «dragón».

584 «El yo y el orgullo» es la traducción de *gaman* (j). El orgullo es uno de los cuatro vicios mayores, junto a la avidez, la cólera y la estupidez. El orgullo es una fijación en la creencia del yo, y un obstáculo principal al despliegue de la naturaleza de Buddha.

el cuerpo de la completa libertad trazando un círculo perfecto parecido a una luna llena. Los presentes oyeron sus palabras, pero no pudieron ver este cuerpo. Entre los asistentes se encontraba un joven llamado Kanadeva,[585] *hijo de un hombre rico. Kanadeva dijo a los reunidos: «¿Estáis viendo este cuerpo maravilloso?».*

Ellos respondieron: «Nuestros ojos no ven nada. Nuestros oídos no escuchan nada. Nuestras mentes no saben nada. Nuestros cuerpos no experimentan nada».

Kanadeva dijo: «El venerable está manifestando el cuerpo de la naturaleza de Buddha de manera que podamos verla. ¿Cómo podríamos conocerla si no? Este es el samādhi *sin forma,*[586] *parecido a la luna llena. La naturaleza de Buddha es vasta, vacía y luminosa».*

El círculo desapareció de pronto en cuanto estas palabras fueron pronunciadas. Nāgārjuna, sentado en la postura del loto, pronunció, entonces, estos versos:

Este cuerpo en forma de luna llena
expresa la esencia[587] *de todos los buddhas.*

585 Kanadeva (s), Kanadaiba (j), el decimoquinto ancestro indio, sucesor de Nāgārjuna. Nació en el sur de la India en el siglo III e.c. Con el fin de conservar y promulgar la enseñanza de su maestro, compiló numerosos tratados entre los que se encuentrasn *Los cien tratados*, *Hyaku ron* (j), *El desarrollo de los cien tratados*, *Kō hyaku ron* (j), *El tratado de las cien palabras*, *Hyakuji ron* (j). Es considerado como el fundador de la escuela de los Tres Tratados, *sanron shū* (j).

586 *Muso zanmai* (j), *samadhi* sin forma. «Sin forma» no quiere decir que este estado carezca de forma, o que el maestro se vuelva invisible, sino que el *samadhi* del maestro deja de estar limitado por cualquier tipo de forma fija.

587 «Esencia» es la traducción de *tai* (j), *ti* (c). Habitualmente se traduce este término como «cuerpo», pero en este caso es más conveniente entenderlo como «esencia», ya que mantiene una relación dialéctica con el término «función», *yō* (j), *yong* (c), que aparece en el cuarto verso.

La proclamación del Dharma carece de forma,
su función carece de signos o sonidos.[588]

Debéis comprender que la verdadera proclamación del Dharma se encuentra más allá de las manifestaciones transitorias de los sonidos, signos y formas. El venerable Nāgārjuna manifestó la naturaleza de Buddha muchas veces y en muchos lugares. Lo visto aquí fue solo un ejemplo.

«*Si queréis ver la naturaleza de Buddha, primero debéis deshaceros del yo y del orgullo*». Tenéis que reflexionar y estar de acuerdo con esta enseñanza. No se trata de que no podáis ver la naturaleza de Buddha, sino de que, para poder verla, tenéis que deshaceros del yo y del orgullo. Hay muchas clases de egoísmo, así como hay muchas clases de orgullo. También hay diversos métodos para deshacerse de ellos. Cuando lo hagáis, podréis ver, con los ojos y sin los ojos, la naturaleza de Buddha.

No asociéis la expresión «*la naturaleza de Buddha no es grande ni pequeña...*» con el punto de vista de los seres humanos comunes, ni con el de los seguidores de los dos vehículos. Pensar, parcial y tercamente, que la naturaleza de Buddha tiene que ser vasta y grande es abrigar con obstinación una idea limitada y errónea. Tenéis que clarificar las palabras de Nāgārjuna «*más allá de lo grande y de lo pequeño*», tal y como las estáis oyendo ahora. Ahora disponéis de la capacidad de clarificar lo que estáis oyendo. Escuchad las palabras del venerable Nāgārjuna:

Este cuerpo en forma de luna llena
expresa la esencia de todos los buddhas.

588 Todo el texto en cursiva es una cita libre de *KDR*, libro 1, capítulo «Nāgārjuna».

Puesto que lo que está expresando es *la esencia de todos los buddhas*, su cuerpo adopta la forma de luna llena. Por tanto, debéis comprender que todas las formas –larga, corta, cuadrada y redonda– son las formas en las que se manifiesta *este cuerpo*.[589] Aquellos que no conocen el cuerpo ni sus manifestaciones, no solo son incapaces de ver la forma de la luna llena, sino que tampoco han visto nunca la esencia de todos los buddhas.[590]

Los insensatos piensan que lo que el venerable Nāgārjuna hizo fue transformar provisionalmente su cuerpo en algo parecido a la luna llena. Este es el tipo de ideas erróneas de aquellos que no han recibido la transmisión del Dharma del Buddha. ¿Cómo, en qué lugar y en qué momento puede alguien manifestar la forma de un cuerpo que no sea el suyo? Date cuenta de que Nāgārjuna estaba simplemente sentado en su asiento, de la misma manera en la que estáis sentados vosotros ahora. Este cuerpo vuestro de ahora es *la forma de la luna llena*. «*La manifestación del cuerpo*» está más allá de lo cuadrado y lo redondo, más allá de la existencia y la no-existencia, más allá de lo visible y lo invisible y más allá de los ochenta y cuatro mil *skandhas*:[591] es tan solo la manifestación de este cuerpo. «*La forma de la luna llena*» se refiere sencillamente a la forma de la luna llena: «*lo expliques con delicadeza o con grosería, esto se encuentra más allá de cualquier palabra*».[592]

589 La forma de la naturaleza de Buddha es una forma sin forma. Esta forma sin forma es el origen de todas las formas, por ejemplo, *este cuerpo en forma de luna llena*.

590 Este asunto puede ser mejor comprendido atentiendo a la dialéctica «esencia», «forma», «función», tan querida por el budismo Zen chino. La esencia adopta una u otra forma según las relaciones circunstanciales (función).

591 *Skandhas* (s), agregados que componen la individualidad.

592 Como respuesta a una pregunta de Rinzai (j), Linji (c), el maestro Ōbaku (j), Huangbo (c), volcó la mesa del comedor. Rinzai le dijo: «*¡Eres un grosero!*».

Dado que la manifestación de la naturaleza de Buddha requiere primero el abandono del yo y del orgullo, el asunto no es el cuerpo de Nāgārjuna, sino la esencia de todos los buddhas. Puesto que lo que Nāgārjuna está manifestando es la esencia de todos los buddhas, se despoja de la forma de su propio cuerpo y de la forma de los cuerpos de todos los buddhas. No es que la naturaleza de Buddha tenga una forma redondeada como la luna llena, sino que es una claridad transparente parecida al resplandor de la luna llena.[593]

Con más razón aún, «*la proclamación del Dharma carece de forma, su función carece de signos o sonidos*». La manifestación de este cuerpo no pertenece al reino de la forma, ni de la mente[594] ni de los *skandhas*. No obstante, es en el reino de la forma, de la mente y de los *skandhas* donde se manifiesta el cuerpo de todos los buddhas y donde todos los buddhas proclaman el Dharma que carece de formas. Cuando este Dharma sin forma aparece como «*samādhi* sin forma», la manifestación del cuerpo [de la naturaleza de Buddha] se hace presente.

Aunque todos los reunidos estaban mirando la forma de la luna llena, sus ojos no pudieron ver la proclamación del Dharma ni la manifestación de un cuerpo libre de formas. Que en un instante desaparezca y que en otro aparezca, es el estado natural de la luna llena.

«*Entonces, el venerable Nāgārjuna, sentado en zazen, manifestó el cuerpo de la completa libertad*», y en ese instante

Huangbo le respondió: «*Lo expliques con delicadeza o con grosería, esto se encuentra más allá de cualquier palabra*». Dōgen trata de expresar la futilidad de todas las palabras que intentan expresar la forma de la luna llena.

593 El poema describe un estado de conciencia y no una forma geométrica.

594 «Forma» es la traducción de *shiki* (j), *rūpa* (s), fenómenos o formas; «mente» es la traducción de *shin* (j), *citta* (s). Es decir, no pertenece al reino de lo visible ni de lo invisible.

«*los reunidos oyeron el sonido del Dharma, pero no vieron el cuerpo del maestro*». Solo el venerable Kanadeva «*supo que eso*» era la forma de la luna llena, «*supo que eso*» era la redondez de la luna, «*supo que eso*» era la manifestación del cuerpo de la naturaleza de Buddha y «*supo que eso*» era la esencia de todos los buddhas.

Aunque fueron muchos los que estudiaron bajo la dirección de Nāgārjuna, ninguno de ellos puede ser comparado con Kanadeva. Kanadeva fue venerable y digno de compartir el asiento,[595] un líder de la *sangha* con capacidad para asumir la posición del maestro. Kanadeva recibió la transmisión auténtica de la preciosa visión del Dharma verdadero, el insuperable y gran Dharma, al igual que el venerable Mahākāśyapa en el Pico de los Buitres.

Antes de hacer suyo el Dharma del Buddha, en la época en la que seguía enseñanzas no-budistas, Nāgārjuna tuvo muchos discípulos, pero los dejó a todos cuando comenzó la práctica del Dharma. Más tarde, convertido ya en ancestro budista, transmitió la preciosa visión del Gran Dharma solo a Kanadeva, un sucesor digno de recibirla. Esta fue una transmisión directa, de corazón a corazón, del Dharma supremo del Buddha.

No obstante, algunos grupos de usurpadores pretenden haber heredado también el Dharma del gran Nāgārjuna. Escribieron comentarios e hicieron interpretaciones diciendo que fueron escritos por la mano misma de Nāgārjuna. Esos trabajos no son de Nāgārjuna, y han confundido y extraviado a mucha gente. Los discípulos del Buddha deben reconocer

595 El hecho de que el Buddha Śākyamuni compartiera su asiento con su sucesor Mahākāśyapa se ha convertido en una imagen de la transmisión del Dharma de maestro a discípulo. Kanadeva recibió la transmisión del Dharma de Nāgārjuna.

que el único discípulo verdadero de Nāgārjuna fue Kanadeva y que solo Kanadeva transmitió correctamente la enseñanza de su maestro. Esta es la fe y la conclusión correcta. Algunos aceptaron y transmitieron esos comentarios e interpretaciones a pesar de que sabían que eran falsos. Solo podemos sentir lástima por la estupidez de tales personas que insultan la gran *prajñā*.

❀

El venerable Kanadeva, señalando el cuerpo manifestado de Nāgārjuna, dijo a la asamblea: «*El venerable Nāgārjuna está manifestando el cuerpo de la naturaleza de Buddha de manera que podamos verla. ¿Cómo podríamos conocerla si no? El "samādhi* sin forma" *ha tomado la forma de luna llena. La naturaleza de Buddha se vuelve así evidente a través de su claridad y transparencia*».

¿Quién, de entre todos aquellos que en el pasado y en el presente han visto u oído el Dharma del Buddha, tal y como ha sido proclamado en los reinos celestiales, humanos, o en los miles de mundos, ha dicho nunca que la forma del cuerpo de Nāgārjuna era la manifestación de la naturaleza de Buddha? Solo Kanadeva dijo algo así. Los demás solo saben que la naturaleza de Buddha no puede ser vista con los ojos, oída con los oídos ni conocida por la mente. Pero no comprenden que la forma de un cuerpo manifiesto es la naturaleza de Buddha. Por lo tanto, nunca han hablado de ello. El venerable Nāgārjuna nunca ocultó este conocimiento, pero la mayoría de la gente tenía los ojos y los oídos cerrados y no pudo verlo ni oírlo. Dado que la conciencia del cuerpo no está despierta en ellos, son incapaces de percibirlo con nitidez. Aunque dirijan su mirada y veneren el «*samādhi* sin forma» parecido a la luna llena, «sus ojos no ven nada».

❀

Kanadeva dijo: «*La naturaleza de Buddha se vuelve así evidente a través de su claridad y transparencia*». La manifestación del cuerpo es, en sí misma, la expresión clara y evidente de la naturaleza de Buddha. Lo que el cuerpo manifiesta en forma de luna llena es la expresión de la naturaleza de Buddha y la esencia de todos los buddhas.

Todos los buddhas manifiestan su naturaleza de Buddha a través de la forma de su cuerpo. El cuerpo de un Buddha es la forma a través de la cual se manifiesta su naturaleza de Buddha. La naturaleza de Buddha es la forma a través de la cual se manifiesta el cuerpo. La cualidad que tienen los buddhas y ancestros de manifestar su naturaleza de Buddha a través de los cuatro elementos y de los cinco *skandhas* forma parte de la cualidad ilimitada que tiene la naturaleza de Buddha para manifestarse.

Nāgārjuna habló de la «*esencia de todos los buddhas*». Esta no es otra que el cuerpo formado por los cuatro elementos y los cinco agregados. Esta es la cualidad suprema. Las cualidades de todos los buddhas quedan expresadas en la manifestación de este cuerpo. El ir y venir de las innumerables e ilimitadas cualidades son funciones particulares de «*la manifestación del cuerpo*».

Desde los tiempos de Nāgārjuna y Kanadeva, de entre todos aquellos que han seguido la práctica budista a través de las diez direcciones y en los tres países,[596] tanto en los tiempos presentes como en el pasado, nadie ha dicho nada que se pueda igualar a la sabiduría de Nāgārjuna y Kanadeva. ¿Cómo ha sido posible que tantos maestros de los *sūtras* y del *Abhi-*

596 India, China y Japón.

dharma hayan malinterpretado el Dharma de los buddhas y ancestros?

Desde la antigua dinastía Song, muchos han sido los que han intentado representar esta historia, pero no han podido hacerlo ni en el cuerpo, ni en la mente, ni en el espacio, ni en una pared. Tan solo dibujaron con pincel un círculo parecido a un espejo redondo sobre el asiento del Dharma,[597] y consideraron que este dibujo era «*el cuerpo de Nāgārjuna manifestando la forma de la luna llena*». Han pasado cientos de años desde entonces y nadie se ha dado cuenta de este error. ¡Es penoso! Creer que «*el cuerpo de Nāgārjuna manifestándose en forma de luna llena*» es un círculo pintado es como querer alimentarse con un pastel de arroz pintado. ¡Qué ridículo!

¡Qué triste es que ningún monje ni ningún laico de la gran China Song se haya tomado en serio las palabras de Nāgārjuna, ni haya comprendido las afirmaciones de Kanadeva! ¿Cómo podrían volverse íntimos con la manifestación del cuerpo de Nāgārjuna? No vieron la redondez de la luna e ignoraron su plenitud. Esto fue debido a que no emularon ni veneraron a los antiguos ancestros. Los buddhas del pasado y del presente experimentan el estado en el que «*el cuerpo se manifiesta*» y no pierden el tiempo mirando pasteles de arroz pintados.

Sabed que, cuando queráis representar «*el cuerpo manifestando la forma de la luna lluna*», debéis hacerlo sobre el asiento del Dharma. La representación debe incluir cejas arqueadas y parpadeos. La piel, la carne, los huesos y la médula de la preciosa visión del Dharma verdadero deben estar

597 «Asiento del Dharma», *hōza* (j), el lugar en el que se sienta un maestro budista para enseñar.

sólidamente sentados. En el rostro, haced que asome una sonrisa, porque así es como los buddhas transmiten el Dharma a los buddhas y los ancestros a los ancestros. Si en esta representación la forma de la luna no es redonda, entonces no se parecerá a la realidad, no proclamará el Dharma, no tendrá forma, sonido ni función.

Cuando experimentes la «*manifestación del cuerpo*», podrás representar la «*forma redonda de la luna*». Cuando representes la «*la forma redonda de la luna*», hazlo con la «*forma redonda de la luna*» y experimenta la «*forma redonda de la luna*»,[598] porque la manifestación del cuerpo es la «*forma redonda de la luna*». Pero la gente fracasa al intentar representar la «*manifestación del cuerpo*», la «*redondez de la luna*», la «*luna llena*», el «*cuerpo de todos los buddhas*», y no experimentan en sus carnes la «*manifestación*» ni la «*proclamación del Dharma*». ¡Tan solo dibujan pasteles de arroz![599] ¿Qué utilidad podría haber en eso?

La luna es redonda. Su redondez es «*la manifestación del cuerpo*». Al estudiar esta redondez, no pienses en la redondez de una moneda, ni en la redondez de un pastel de arroz. «*La manifestación misma del cuerpo*» es «*la redondez de la luna*», y esta semejanza con la realidad es la semejanza con la luna llena. Entonces podremos comprender la redondez de una moneda o de un pastel de arroz.

❀

Hace tiempo, cuando peregrinaba como una nube, llegué a la China de los Song. En el otoño del decimosexto año de la era

598 Dōgen distingue entre pintar y manifestar. Pintar es representar. Manifestar es experimentar.

599 Confunden el mapa con el territorio, la representación con lo representado.

Jiading,[600] llegué por primera vez al monasterio Guanli, situado en la montaña Ayuwang.[601] En las paredes del corredor occidental de ese monasterio, vi imágenes pintadas de los treinta y tres ancestros de la India y China. En esa época, no entendí bien lo que estaba viendo. Más tarde, durante el período de práctica de verano del año 1225, lo visité de nuevo. Mientras caminaba por el corredor occidental con el maestro responsable de los huéspedes,[602] llamado Chenggui[603] oriundo de la provincia occidental de Xishu,[604] le pregunté: «*¿Qué son estos retratos?*». Él, que se encontraba de pie ante la imagen de Nāgārjuna, me respondió: «*Esta es la manifestación del cuerpo de Nāgārjuna en forma de luna llena*». Sus palabras sonaban superficiales, y su actitud parecía insegura. Yo le dije: «*¡Lo que realmente parece es el dibujo de un pastel de arroz!*». El maestro responsable de los huéspedes sonrió ampliamente, pero en su sonrisa no había ninguna espada capaz de cortar el pastel de arroz.[605]

Más tarde, mientras visitábamos la sala de las reliquias y otras dependencias del monasterio, volvimos a discutir varias veces sobre este asunto, pero él fue incapaz de ver el problema. Aparecieron otros monjes e hicieron sus comentarios,

600 1223.

601 La montaña Ayuwang (c), Aikuō (j), está situada en la provincia moderna de Zhejiang. Fue una de las cinco montañas designadas por el gobierno Song como centro budista. En el 282, un hombre llamado Ryū Sakka (j) encontró en esta montaña una pagoda y desde entonces se creyó que se trataba de una pagoda construida por el rey Aśoka. Por eso la montaña fue llamada Ayuwang, es decir, la montaña del rey Aśoka. Kōri es el nombre japonés del monasterio Guanli.

602 *Shika* (j), un miembro directivo de los grandes templos.

603 Jōkei (j).

604 Shoku (j).

605 Es decir, carecía de la capacidad de penetrar y comprender lo que Dōgen le quiso decir.

pero ninguno de ellos consiguió captar el asunto. Entonces dije: «*Me gustaría preguntárselo al abad*». En aquella época, el abad era el maestro Zen Daguang.[606] Chenggui dijo: «*El abad no podrá responderle. No sabe nada sobre el asunto*». Así que renuncié a esta idea.

Ni Chenggui, ni los demás sacos de piel que oyeron nuestra conversación, ni los abades pasados y presentes del monasterio tenían nada que decir al respecto porque carecían de la visión correcta.

No pintes nunca el Dharma que no puede ser pintado. Si quieres pintarlo, hazlo de forma cabal y certera. Hasta ahora, nadie ha podido pintar la manifestación del cuerpo de Nāgārjuna en «*forma de luna llena*».

Puesto que la gente no puede ir más allá de sus puntos de vista y de sus opiniones –según las cuales la naturaleza de Buddha no puede ser percibida por el pensamiento, por los sentidos, por la conciencia y por la realización–, no comprenden claramente el significado de «naturaleza de Buddha» ni de «sin naturaleza de Buddha». Aquellos que saben que este punto requiere ser expresado son raros. Esto es debido a que no se aplican adecuadamente al estudio. Muchos abades de monasterios Zen pasan sus vidas sin mencionar siquiera la naturaleza de Buddha.

Algunos de esos abades dicen que solo los que se dedican a estudiar los *sūtras* discuten sobre la naturaleza de Buddha, pero que los monjes Zen que viven dedicados a la práctica de la meditación no deben hablar sobre ello. Los que piensan así son animales. Son una pandilla de demonios que se ha infiltrado en la sangha para profanar el Dharma de los buddhas-tathāgata. Tanto el estudio como la práctica forman parte de

606 Daiko (j). No se conoce nada sobre él.

la Vía del Buddha, ¿no es así? Debéis comprender que en el *Buddhadharma* no hay distinción entre estudio y práctica.

❀

Yanguan, el maestro nacional Qi'an,[607] de la provincia Hang, fue un venerable sacerdote discípulo de Mazu. Una vez dijo a sus discípulos:

«Todos los seres vivientes tienen la naturaleza de Buddha».

Investiga inmeditamente las palabras «*todos los seres vivientes*». Todos los seres vivientes tienen su propio *karma*.[608] Sus retribuciones directas e indirectas, sus circunstancias[609] y sus maneras de ser[610] son distintas, así como la perspectiva desde la que ven las cosas. Tenemos, por ejemplo, «seres comunes»,[611] «no-budistas», «seguidores de los tres vehículos»,[612] «seguidores de los cinco vehículos»,[613] etcétera.

En la Vía del Buddha, seres vivientes son todos aquellos que poseen mente.[614] Todos aquellos que poseen mente son

607 Enkan Seian (j), Yanguan Qi'an (c), 750-842, condiscípulo de Baizhang (c) y también sucesor de Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j), 709-814.
608 *Shō-hō* (j), la retribución kármica que recae en la existencia individual.
609 *E-hō* (j), las circunstancias ambientales que condicionan la existencia individual.
610 *Gōdō* (j), maneras de ser, los seis reinos de la existencia: infierno, espíritu hambriento, animal, *asura*, ser humano y ser celestial.
611 Seres no iluminados.
612 Los Tres Vehículos, *sanjō* (j), son: el vehículo de los *sravakas*, el de los *pratyeka buddhas* y el de los *bodhisattvas*.
613 Los Cinco vehículos, *gojō* (j), son: los tres anteriores más el de los seres humanos y el de los seres celestiales.
614 «Mente» es la traducción de *shin* (j), *citta* (s), que puede ser traducido también como «corazón», o «conciencia».

seres vivientes. Esto es así porque la mente misma, tal y como es, es seres vivientes. Aquellos que no poseen mente son también *seres* vivientes. Esto es así porque los seres vivientes, tal y como son, son mente. Así pues, mente es seres vivientes, y todos los seres vivientes son[615] naturaleza de Buddha.

La hierba, los árboles, los países son mente; puesto que son mente son seres vivientes, y puesto que son seres vivientes, son naturaleza de Buddha. El sol, la luna y las estrellas son mente; puesto que son mente, son seres vivientes, y puesto que son seres vivientes, son naturaleza de Buddha.[616] Este es el sentido de las palabras del maestro nacional «*todos los seres vivientes tienen la naturaleza de Buddha*». Es esto lo que se enseña en el *Buddhadharma*. Lo que el maestro nacional quiso decir es que «*todos los seres vivientes son la naturaleza de Buddha*». Aquellos que son completamente diferentes[617] de los seres sensibles están más allá de «tienen la naturaleza de Buddha». Preguntemos al maestro nacional: «¿Los buddhas tienen o no tienen la naturaleza de Buddha?». Debemos indagar y examinar este asunto. Debemos investigar por qué dijo «*todos los seres vivientes tienen la naturaleza de Buddha*» en vez de «*todos los seres vivientes son la naturaleza de Buddha*». Debemos desprendernos[618] del «*tiene*» incluido en «*tiene la naturaleza de Buddha*». Es decir, una úni-

615 *U-busshō* (j), pudiendo traducirse *u* como «ser» o «tener». Dōgen parece inclinarse por la opción «ser».
616 Aquí, mente es sinónimo de naturaleza de Buddha. Véase el capítulo *Sangai yuishin*, incluido en este mismo volumen, en el que Dōgen retoma las palabras del *Avataṃsaka sūtra* (s): «Los tres mundos son solo mente. No hay ningún dharma fuera de esta mente. La mente, el Buddha y los seres vivientes no son diferentes».
617 Es decir, los buddhas.
618 «Desprenderse» es la traducción de *datsuraku* (j), término utilizado por Tiantong Rujing para expresar el estado de zazen: *shinjin datsuraku* (j), desprendimiento del cuerpo y de la mente.

ca barra de acero.[619] Una única barra de acero es la vía de los pájaros.[620] Por lo tanto, la naturaleza de todos los buddhas es seres vivientes. Una vez aquí, tanto los «*seres vivientes*» como «*la naturaleza de Buddha*» desaparecen.[621]

El maestro nacional no llegó a darse cuenta del verdadero significado de lo que estaba expresando, aunque esto no quiere decir que no se diera cuenta después. Aun así, sus palabras son eficaces y encierran un significado esencial. Sucede que no siempre captamos la verdad que, sin embargo, está siempre presente en los cuatro elementos, en los cinco agregados, en la piel, en la carne, en los huesos y en la médula.[622] Siendo así, hay veces en las que se necesita una vida entera para expresar una palabra veraz,[623] y hay otras en las que esta expresión surge instantáneamente.

619 *Ichijō tetsu* (j), una expresión que designa la coherencia y la inmutabilidad de la Unidad de la Realidad.

620 En el *Wu-chia yülu* (c), *Crónicas de las Cinco Casas*, se encuentra el siguiente diálogo:

Un monje acudió a la comunidad de Jiashan Shanhui (c), Kassan Zenne (j), 805-881.

—¿De dónde vienes? –preguntó Jianshan.

—De Dongshan –respondió el monje.

—¿Qué enseña Dongshan a sus seguidores? –preguntó Jiashan.

—En general enseña a sus estudiantes las tres vías –dijo el monje.

—¿Cuáles son esas tres vías? –preguntó Jiashan.

—La Vía Oscura, *xuan* lu (c), la Vía de los Pájaros y la Vía de la Mano Abierta, *zhan shou* (c) –respondió el monje.

Véase «Crónicas de Dongshan Liangjie» (incluido en el volumen *Crónicas de tres maestros chan*, Miraguano ediciones, «Colección Textos de la Tradición Zen»).

La Vía de los Pájaros es una actividad que no deja huellas.

621 Desaparecen es también la traducción de *datsuraku*.

622 Los cuatro elementos, los cinco agregados, la piel, la carne, los huesos y la médula son la naturaleza de Buddha aunque no nos demos cuenta de ello.

623 «Palabra verdadera» es la traducción de *dotoku*. Véase el capítulo homónimo en esta misma antología.

❀

El maestro Zen Dagui Dayuan,[624] de la montaña Gui, dijo un día a sus monjes:

«Todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha».[625]

Entre todos los seres humanos y dioses que oyen esto, unos se alegran y otros se sorprenden y dudan. Las palabras proclamadas por el Buddha Śākyamuni fueron: «*Todos los seres vivientes poseen totalmente la naturaleza de Buddha*». Las palabras proclamadas por Dayuan son: «*Todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha*». Hay una gran diferencia de significado entre «*poseen totalmente*» y «*ser sin*», y esto hace que algunos duden sobre cuál de las dos expresiones refleja mejor la verdad.

Pero solo «*todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha*» es la enseñanza suprema del budismo. Aunque las palabras de Yanguan acerca de la posesión de la naturaleza de Buddha parezcan dar la mano al Buddha eterno, la situación es parecida a una pértiga que necesita ser transportada sobre los hombros de dos personas.[626] Pero Dayuan no es así: en esta

624 Maestro Zen Isan Reiyū (j), Guishan Lingyou (c), 771-853, sucesor del maestro Zen Hyakujō Ekai (j), Baizhang Huaihai (c), 720-814, sucesor a su vez del maestro Baso Dōitsu (j), Mazu Daoyi (c), 709-814. Su nombre honorífico fue Dagui Dayuan (c), Dai.i Daien (j). Guishan recibió la ordenación de monje a los quince años. A los veintitrés comenzó a practicar bajo la dirección de Baizhang. Entre sus discípulos se encuentran los maestros Kyōzan Ejaku (j), Yangshan Huiji (c), 807-883; Kyogen Chikan (j), Xiangyan Zhixian (c), m. 898; y Reiun Shigon (j), Lingyun Zhiqin (c), f.d. Dayuan fue el título póstumo que le concedió el emperador. Véase *BHD-Zen*.

625 Esta cita se encuentra en el *Rento-eyo*, capítulo 7.

626 Es decir, «*poseer la naturaleza de Buddha*» es un extremo de la pértiga. «*Carecer de la naturaleza de Buddha*» es el otro extremo de la pértiga. Para que el resultado sea justo es necesario tener en cuenta ambos aspectos.

situación, la pértiga se está tragando a las dos personas. Además, el maestro Yanguan fue un discípulo de Mazu[627] y Dayuan fue nieto en el Dharma de Mazu. Aún más, el nieto (Dayuan) es un gran conocedor de la verdad de su abuelo (Mazu), y el hijo (Yanguan) es un principiante en la verdad de su padre (Mazu). La conclusión expresada por Dayuan es que él ha visto que la conclusión es «*todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha*». Daien no está describiendo un estado nebuloso carente de signos, sino que está expresando su propia experiencia de la enseñanza contenida en un *sūtra* concreto. Debemos tener mucho cuidado con lo siguiente: ¿cómo pueden los seres vivientes ser la naturaleza de Buddha? ¿Cómo pueden poseer la naturaleza de Buddha? Si alguien dice poseer la naturaleza de Buddha, es que forma parte de una pandilla de demonios. Como se cubren con la capa del demonio, quieren cubrir a todos los seres vivientes con ella. Dado que la naturaleza de Buddha es solo naturaleza de Buddha, los seres vivientes son solo seres vivientes. Los seres vivientes no están originalmente dotados de naturaleza de Buddha. Aunque pretendan estar dotados de naturaleza de Buddha, la naturaleza de Buddha no está con ellos. La representación y lo representado son dos realidades completamente diferentes. Si un ser viviente tuviera la naturaleza de Buddha no sería un ser viviente.[628] Puesto que los seres vivientes son seres vivientes, son sin naturaleza de Buddha.

Por esta razón, Baizhang[629] dijo:

627 Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j), 709-814.

628 «*Tener la naturaleza de Buddha*» es solo un pensamiento, una representación.

629 Maestro Hyakujō Ekai (j), Baizhang Huaihai (c), 749-814, uno de los sucesores del maestro Baso Dōitsu (j), Mazu Daoyi (c). Entre sus discípulos principales están Isan Reiyū (j), Guishan Lingyou (c), y Ōbaku Kiun (j), Huangbo Xiyun (c). Su título póstumo es maestro Zen Dazhi (c), Daichi (j).

> *Enseñar que los seres vivientes poseen la naturaleza de Buddha*
> *es insultar al Buddha, al* Dharma *y a la* Sangha.
> *Enseñar que los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha*
> *es también insultar al Buddha, al* Dharma *y a la* Sangha.[630]

Decir tanto «*poseen la naturaleza de Buddha*» como «*son sin naturaleza de Buddha*» es un insulto. Aunque sea un insulto, deberíais investigar en ello. Preguntadles a Dayuan y a Baizhang: «*Sí, es un insulto, pero ¿la naturaleza de Buddha predica el Dharma o no?*».

Decidle también a Dayuan: «Aunque hayas expresado la verdad según la cual "*todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buddha*", no has dicho que "*todas las naturalezas de Buddha son sin seres vivientes*", y tampoco has dicho que "*todas las naturalezas de Buddha son sin naturaleza de Buddha*". Más aún, nunca has visto ni en sueños que "*todos los buddhas son sin naturaleza de Buddha*". ¿Qué puedes decirnos sobre esto?»

❀

El maestro Zen Dazhi de la montaña Baizhang dijo a los monjes:

> «*El Buddha es el vehículo supremo. Su más alta sabiduría fue la que estableció el* Buddhadharma. *El Buddha posee la naturaleza de Buddha. Él es el maestro que usa libremente el viento de la causa y el efecto, que usa libremente la bondad y la sabiduría, y quien lleva la causa y el efecto a su fru-*

630 Fuente: *Crónicas de Hyakujō*, *Hyakujō roku* (j), *Baizhang lu* (c).

to último. Aunque permanece en el ciclo de vida-muerte, no es obstaculizado por él. Aunque permanece en el mundo de los skandhas, *no es obstaculizado por ellos. Va y viene libremente sin dificultad alguna, como quien atraviesa una puerta abierta. Siendo así, conduce a todos los seres, sin tener en cuenta su posición o su capacidad, incluso a una hormiga, hasta la pureza inconcebible de la tierra maravillosa».*[631]

Estas fueron las palabras de Baizhang. Los cinco *skandhas* son el cuerpo indestructible del Dharma.[632] Este cuerpo es una *puerta abierta, no obstaculizada por los cinco skandhas.* Inmerso en la vida, no está condicionado por la vida. Inmerso en la muerte, no está condicionado por la muerte. No os apeguéis a la vida sin más, no temáis irracionalmente la muerte. La vida y la muerte son ya el lugar en el que mora la naturaleza de Buddha. Cuando reconocéis que las innumerables relaciones circunstanciales que aparecen ante vuestros ojos son naturaleza de Buddha, podéis «*usar libremente el viento de la causa y el efecto*». El Buddha es el Vehículo Supremo. El lugar en que reside el Buddha es la tierra pura, inconcebible y maravillosa.

❀

Huangbo[633] estaba sentado en la sala de té de Nanquan.[634]

Nanquan preguntó a Huangbo: «*Se dice que "si practicamos equilibradamente* samādhi *y* prajñā,[635] *podremos ver claramente la naturaleza de Buddha".*[636] *¿Qué piensas tú de esto?*».

631 Extraído de *Kosonshuku-goroku* (j), *Crónica de las Palabras de los Venerables Ancestros del pasado*, capítulo 1.

632 «El cuerpo del Dharma» es la traducción de *hosshin* (j), *dharmakaya* (s).

633 Maestro Zen Ōbaku Kiun (j), Huangbo Xiyun (c), muerto en 855, uno de los sucesores del maestro Hyakujō. Véase *BHD-Zen.*

634 Maestro Zen Nansen Fugan (j), Nanquan Puyuan (c), 748-834, uno de los sucesores del maestro Zen Baso Dōitsu (j), Mazu Daoyi (c). Entre sus discípulos principales están los maestros Jōshū Jōshin (j), Zhaozhou Congshen (c), y Chōsa Keishin (j), Changsha Jingce (c). Véase *BHD-Zen.*

Huangbo respondió: «*Si a lo largo de las veinticuatro horas del día no dependemos de nada,*[637] *lo realizamos naturalmente*».

Nanquan dijo: «*¿Esta comprensión es tuya propia?*».

Huangbo respondió: «*No tendré el atrevimiento de afirmarlo*».

Nanquan dijo: «*Puedo cubrirte tus gastos de soja y agua, pero ¿quién te cubrirá el dinero que has gastado en sandalias de paja?*».[638]

Huangbo desistió de responder nada más.[639]

«*Practicar equilibradamente* samādhi y prajñā» no significa que la naturaleza de Buddha se realice claramente cuando la práctica del *samādhi* y de *prajñā* se dan en equilibrio, sino que cuando se realiza claramente la naturaleza de Buddha la práctica de *samādhi* y *prajñā* se dan en equilibrio.

Nanquan dijo: «*¿Qué piensas tú de esto?*».

En otras palabras: «*¿Quién es el que está realizando claramente la naturaleza de Buddha?*».

Decir: «*si practicamos equilibradamente* samādhi *y* praj-

635 *Samādhi* (s), *jō* (j); *prajñā* (s), *e* (j); *sila* (s), *kai* (j), esto es, meditación, sabiduría y conducta moral, constituyen los tres principios *sangaku* (j), *trini-sikshani* (s), del Dharma del Buddha.

636 Pasaje extraído del *Sūtra del Nirvana, Mahāparinirvāṇa Sūtra* (s).

637 Es decir, no relacionamos el pasado con el futuro ni una cosa con otra.

638 Expresión intraducible en la que Nansen (j) elogia irónicamente a Ōbaku (j).

639 Este pasaje se encuentra en el *Tensho-koto-roku*, capítulo 8, y en el *Keito-dento-roku*, capítulo 8.

ñā, *podemos ver claramente la naturaleza de Buddha. ¿Qué piensas tú de esto?*», es también una expresión del Dharma.

Huangbo respondió: «*Si a lo largo de las veinticuatro horas del día no dependemos de nada, lo realizamos naturalmente*».

Esto quiere decir que, aunque «*la realidad de las veinticuatro horas*» se encuentra en «*la realidad de las veinticuatro horas*», no depende de nada. Dado que el estado de «*no-dependencia de nada*» es «*la realidad de las veinticuatro horas*», la naturaleza de Buddha se realiza claramente. ¿En qué momento y en qué lugar que no sea aquí y ahora podemos encontrar «*la realidad de las veinticuatro horas*»? El punto esencial es «*no depender de nada*». Esta verdad fundamental no cambia según las circunstancias.

Cuando Nanquan preguntó: «*¿esta comprensión es tuya propia?*», Huangbo no pudo mirarle y decirle: «*¡Sí, es mi propia comprensión!*», porque, aunque esta comprensión surja en él, no le pertenece. Sus palabras expresan una verdad universal.

Huangbo dijo: «*No tendré el atrevimiento de afirmarlo*». En la China Song, esta era la respuesta habitual que daba cualquiera al ser interrogado sobre sus propias habilidades. Incluso si alguien tenía la habilidad en cuestión, la modestia recomendaba responder de esta manera. Por tanto, no consideréis la respuesta de Huangbo como una muestra de falta de confianza en sí mismo. No debemos suponer que la expresión de Huangbo significa lo que dice literalmente. La compresión de Huangbo es Huangbo. Huangbo es un ancestro y un ancestro no tiene por qué pensar que es atrevido cuando expresa su propia comprensión. Su expresión es como el mugido de un búfalo al salir del agua.

Nanquan dijo: «*Puedo cubrirte tus gastos de soja y agua, pero ¿quién te cubrirá el dinero que has gastado en sandalias de paja?*».

Debemos aplicar la inteligencia e indagar diligentemente en estas palabras. ¿Por qué Nanquan estaba dispuesto a correr con los gastos de la soja y del agua y no con los gastos de las sandalias de paja? Si Nanquan le hubiera preguntado: «*¿Cuántas sandalias has gastado durante los meses y años de tu peregrinación en busca de la verdad?*», Huangbo hubiera podido responder: «*Siempre he corrido con los gastos de mis propias sandalias*», o bien hubiera podido responder: «*He gastado dos o tres pares*». Estas hubieran sido respuestas acordes al Dharma. Pero Huangbo *desistió de responder nada más*. No es que Huangbo desistiera porque su comprensión no fuera justa o porque no fuera justa la comprensión de Nanquan. Los auténticos hombres de la Vía no actúan así. Su silencio contiene un significado profundo. En su sonrisa hay una espada. La actitud de Huangbo es la naturaleza de Buddha realizándose claramente en la práctica cotidiana.

❀

En referencia a esta historia, Guishan dijo a Yangshan:[640] «*Huangbo no fue capaz de vencer a Nanquan, ¿no es cierto?*».

Yangshan respondió: «*¡Nada de eso! Huangbo tenía el poder de cazar tigres*».

Guishan replicó: «*¡Tu comprensión es tan excelente como la suya!*».

El sentido de las palabras de Guishan era: «*¿Fue capaz Huangbo de mantenerse en pie frente a Nanquan?*». Yangshan le respondió que Huangbo «*tenía el poder de cazar tigres*». No

640 Maestro Zen Kyōzan Ejaku (j), Yangshan Huiji (c), 807-883, uno de los sucesores del maestro Isan (j), Guishan (c).

solo tenía la capacidad de cazar tigres, sino también de domarlos. Cazar y domar son dos cosas diferentes, pero ambas expresan lo mismo. ¿Abrir los ojos es realizar claramente la naturaleza de Buddha, o la clara realización de la naturaleza de Buddha implica quedarse ciego? ¡Responde inmediatamente!

«*¡Tu comprensión de la naturaleza de Buddha es tan excelente como la suya*!». Esta es la razón por la que la mitad de las cosas y las cosas enteras «*no dependen de nada*», la razón por la que las cien mil cosas «*no dependen de nada*», y la razón por la que las cien mil horas «*no dependen de nada*».

Esta es la razón por la que se dice:

Todo está trenzado.
El día tiene veinticuatro horas.
Dependencia y no-dependencia
son como enredaderas trepando por un árbol.
En medio de todos los cielos
no ha habido nunca una palabra así.[641]

❀

Un monje preguntó al gran maestro Zhaozhou Congshen:[642]
–¿Tiene un perro la naturaleza de Buddha o no?[643]

641 «Depender» y «no depender» no son, finalmente, más que palabras. La verdadera realidad no es lo mismo que las palabras que tratan de representarla, aunque las palabras que tratan de representarla se hayan totalmente trenzadas con la realidad misma que tratan de expresar (todo está trenzado).

642 Maestro zen Jōshū Jōshin (j), Zhaozhou Congshen (c), 778-897, uno de los sucesores del maestro Nansen Fugan. Gran maestro Shinsai (j), Zhenji (c), es su título póstumo. Véase *BHD-Zen*.

643 *Sermones de Wanshi*, *Wanshi koroku* (j), *Hongzhi guanglu* (c).

Tenemos que clarificar el significado de esta pregunta. Un perro es un perro. Lo que se pregunta no es si un perro tiene o no tiene la naturaleza de Buddha. Lo que el monje pregunta es si Zhaozhou ha realizado o no la Vía. Puede que este monje lamente haber entrado por error en la guarida del tigre, pero las circunstancias han hecho que «*después de treinta años, he encontrado por fin la mitad de un hombre santo*».[644]

Zhaozhou dijo: «¡No!».[645]

Estas palabras están abriendo un tema de investigación. El *no* de la naturaleza de Buddha debe ser *justo así*. El *no* de la naturaleza del perro debe ser *justo así*. El *no* que pueda decir una tercera persona debe ser *justo así*. Este *no* tiene el poder de disolver las rocas.

Entonces el monje preguntó: «Si todos los seres vivientes poseen la naturaleza de Buddha, ¿por qué no un perro?».

El monje quiso decir que si los seres sintientes son *no* naturaleza de Buddha, la naturaleza de Buddha debe ser también *no* y un perro debe ser tambien *no*. El monje le preguntó el significado de eso. ¿Cómo es que la naturaleza de Buddha de un perro es *no*?

Zhaozhou dijo: «Porque se está mirando desde una percepción kármica».[646] Es decir, es la percepción kármica la que

644 El maestro Zen Shakkyo (j), Shigong (c), un discípulo del maestro Zen Baso Dōitsu, dijo lo siguiente cuando encontró a su sucesor en el Dharma: «*He esperado treinta años la realización de mi voto de que alguien obtuviera mi médula. Ahora, por fin he encontrado esa persona sagrada*».

645 *Mu* (j).

646 «Percepción kármica» es la traducción de *gōshiki* (j). *Gō* es *karma* (s), la ley de *karma* que une las causas con sus efectos. *Shiki* significa conciencia o per-

hace decir *tiene*. Puesto que existencia es percepción kármica y percepción kármica es existencia, desde esta percepción condicionada nunca se puede entender qué es un perro. Por ello, el perro es *sin* y la naturaleza de Buddha es *sin*. ¿Cómo podría un perro encontrarse con la naturaleza de Buddha? Aunque nos desprendamos de la dualidad, o aunque tomemos en cuenta ambos aspectos [tiene o no tiene], el resultado será siempre el mismo: percepción kármica.

❀

Otro monje preguntó a Zhaozhou: «*¿Tiene un perro la naturaleza de Buddha o no?*». Está claro que este monje era alguien capaz de mantenerse de pie frente a Zhaozhou.[647] Preguntar y reflexionar sobre la naturaleza de Buddha es lo habitual en la casa de los buddhas y ancestros.

Zhaozhou dijo: «*¡Sí!*».[648]

Aquí, «sí» no se refiere a la *existencia (u)*[649] de los maestros de las escrituras[650] ni a la de la escuela Sarvastivada.[651] Este «¡sí!» debe ser comprendido en relación a la existencia

cepción. *Gōshiki* es la percepción condicionada por el *karma* que cada existencia tiene del presente.

647 Alguien con la capacidad suficiente para mantener un diálogo con Zhaozhou.

648 *U* (j).

649 «¡Sí!» es una simple respuesta afirmativa de Zhaozhou, pero el maestro Dōgen interpreta el *kanji* afirmativo *u* (existencia) como manifestación directa de la existencia real. Es decir, traduce la respuesta de Zhaozhou como «¡Existencia!».

650 En la antigua China, las escuelas de las escrituras, *kyōke* (j), dedicadas al estudio de los *sūtras* y tratados, formaban una oposición dialéctica con las escuelas Zen, *zenke* (j), dedicadas a la práctica de la meditación sedente.

651 Una de las veinte escuelas Sthavira (Antiguos), predecesora de la Theravāda. Fue fundada por Kātyāyanīputra alrededor del año 300 después de la muerte del Buddha Śākyamuni. Esta escuela niega la existencia del yo subjetivo y afirma la existencia de los *dharmas* objetivos.

de Buddha. La existencia de Buddha es el «*¡sí!*» de *Zhaozhou*. El «*¡sí!*» de *Zhaozhou* es «*la existencia del perro*», y «*la existencia del perro*» es la «*existencia de la naturaleza de Buddha*».

El monje preguntó: «*Si la naturaleza de Buddha ya existe, ¿por qué entra en un cuerpo?*».

La pregunta del monje plantea la cuestión de si se trata de una *existencia pasada*, de una *existencia presente* o de una existencia que *siempre ha existido*.[652] Aunque la existencia «*que siempre ha existido*» se parezca a las demás formas de existencia (pasada o presente), esta existencia que «*siempre ha existido*» brilla claramente por sí misma.[653] ¿Necesita esta existencia «*que siempre ha existido*» esforzarse en ir hacia... o entrar en algún sitio, o no lo necesita? Estudia con detenimiento, através de la práctica cotidiana, cómo la existencia «*que siempre ha existido*» entra y se encarna en un cuerpo físico.

Zhaozhou dijo: «*Porque comete intencionalmente una infracción*».

Esta expresión era muy popular en la época, pero desde que Zhaozhou la usó se convirtió en expresión de la verdad. El punto clave aquí es «*comete intencionalmente una infracción*». Esta expresión hace dudar a muchos. Aunque es muy difícil clarificar el sentido de esta expresión, es «*igualmente inútil emplear la expresión "entrar en"*».[654]

652 «Ya existe» se refiere a la existencia real que siempre está aquí, no sujeta a la aparición ni a la desaparición de cualquier forma concreta de existencia.

653 Su luz no depende de ninguna forma concreta de existencia.

654 En *Textos elegidos de la lámpara de la escuela*, libro 8, capítulo «Kyōzan», encontramos la siguiente historia:

Kyōzan preguntó a Riku: «He oído decir que has obtenido el Despertar gracias a la lectura de los sūtras. *¿Es cierto?».*

Riku dijo: «Así es. En el Sūtra del Nirvana *se dice que se entra en el* nirvana *sin cortar las pasiones».*

Además «*si quieres conocer al ser inmortal de la choza de paja, no dejes tu cuerpo aquí y ahora*».[655] El ser inmortal no puede ser separado de este cuerpo. «*Cometer intencionalmente una infracción*» no significa necesariamente «*entrar en el cuerpo*». «*Entrar en el cuerpo*» no significa necesariamente «*cometer intencionalmente una infracción*». Puesto que se trata de «*intencionalmente*» se «*comete la infracción*». Tened presente que es esta transgresión intencional la que vela y oculta la práctica cotidiana a través de la cual la naturaleza de Buddha se despoja de su substancia. A esto es a lo que se refiere la expresión «*entra*». Esta veladura y ocultamiento se produce tanto para uno mismo como para los demás. Y aunque esto sea así, no digáis que nunca habéis podido escapar de ello. Si lo decís, seréis como el «*mozo que engancha el asno delante y el caballo detrás*».[656]

Es más, el gran ancestro Yunju[657] dijo: «*Aunque hayáis estudiado el Dharma del Buddha hasta sus límites últimos, cometéis un error al depender completamente de vuestro intelecto*».

El maestro levantó su espantamoscas y le preguntó: «¿Cómo se entra en el lugar en el que estamos?».

Riku dijo: «Es imposible emplear la expresión "entrar"».

El maestro concluyó: «La expresión "entrar" no te sirve pues de nada».

Al oír, Riku se levantó y se marchó.

655 Extraído de la obra del maestro Shitou Xiqiang (c), Sekitō Kisen (j), titulada *Poemas desde la choza de paja*. El ser inmortal de la choza se refiere a todo aquel que realiza la eternidad en su vida cotidiana.

656 En el *KDR*, libro 12, capítulo «Bokushū Chinsonshuku», encontramos la siguiente historia:

El maestro Bukushū preguntó a un monje que acababa de llegar: «¿De dónde vienes?».

El monje se quedó mirándole con grandes ojos abiertos.

El maestro dijo: «¡Este mozo engancha el asno delante y el caballo detrás!».

657 Maestro Zen Ungo Dōyō (j), Yunju Daoying (c), ¿-902, uno de los sucesores del maestro Zen Tōzan Ryōkai (j), Dongshan Liangjie (c). Véase *BHD-Zen*.

Siendo así, aunque nuestra confusión sobre el Dharma del Buddha haya ido creciendo cada vez más con el paso del tiempo, esta confusión es la naturaleza de Buddha que «*ha entrado en este cuerpo*». Aunque esto sea «*una infracción intencional*», es la naturaleza de Buddha misma.

❀

El funcionario del gobierno Zhu[658] *preguntó al maestro Zen Changsha Jingcen:*[659] *«Las dos partes de una lombriz que ha sido cortada en dos siguen moviéndose. ¿En cuál de las dos partes se encuentra la naturaleza de Buddha?».*

El maestro respondió: «No te engañes».

El funcionario preguntó de nuevo: «¿Por qué se siguen moviendo ambas partes?».

El maestro respondió: «Simplemente porque el aire y el fuego no se han disipado aún».[660]

La frase del funcionario «*una lombriz que ha sido cortada en dos*», ¿significa que antes de ser dividida era una única lombriz? La vida cotidiana de los buddhas y ancestros no es así. Originalmente, una lombriz no es una única lombriz. Cuando ha sido cortada en dos, no es dos lombrices. Tenemos que clarificar, a través de la experiencia, el sentido de las palabras *una* y *dos*.

El funcionario dijo: «*las dos partes siguen moviéndose*». ¿Qué quiso decir con esto? ¿Quiso decir que las dos partes eran una unidad antes de ser cortadas, o quiso decir que el estado de Buddha es una unidad?

658 Un discípulo laico del maestro Jingcen.

659 Maestro Zen Changsha Jingcen (c), Chōsa Keishin (j), ¿-868, uno de los sucesores de Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j). Véase *BHD-Zen*.

660 *Textos elegidos de las lámparas de la Escuela*, libro 6, capítulo «Changsha».

Sea lo que sea que quisiera decir con las palabras «dos partes», no debemos rechazarlas sin más. ¿Podría ser que las dos partes que han sido separadas hayan conformado una unidad y que a partir de entonces la unidad exista? Al describir el movimiento, el funcionario dijo que «*las dos partes se siguen moviendo*». Aunque «el *samādhi* lo mueve y la *prajñā lo depura*»,[661] pudiera ser que ambos aspectos sean movimiento.

La pregunta *¿en cuál de las dos partes se encuentra la naturaleza de Buddha?* podría también ser formulada de la siguiente manera: «*La naturaleza de Buddha ha sido cortada en dos. ¿En cuál de las dos partes se encuentra la lombriz?*». Debemos clarificar minuciosamente el sentido de estas expresiones del Dharma.

¿Qué significa la frase: «*Las dos partes se siguen moviendo? ¿En cuál de las dos se encuentra la naturaleza de Buddha?*». ¿Quiere decir que, puesto que las dos partes se siguen moviendo, la naturaleza de Buddha no se encuentra en ninguna de las dos?, o ¿quiere decir que, puesto que las dos partes se siguen moviendo, la naturaleza de Buddha se encuentra en una u en otra?

El maestro Changsha respondió: «*No te engañes*». ¿Qué quiso decir con esto? ¿Quiso decir que las dos partes que se mueven se encuentran libres de engaño o más allá del engaño? ¿O quiso decir simplemente que la naturaleza de Buddha se encuentra más allá del engaño? ¿O tal vez quiso decir, sin ninguna referencia a la naturaleza de Buddha o a las dos partes, que no hay engaños?

661 En el *Mahāparinirvāṇa Sūtra* se dice: «*Para sacar una estaca clavada en la tierra, primero la movemos con las manos y después la arrancamos con facilidad. Lo mismo sucede con el* samādhi *y la sabiduría de los* bodhisattvas*: primero, el* bodhisattva *mueve (las interferencias emocionales) con el estado de* samādhi*. Después las arranca con la sabiduría*».

«*¿Por qué se siguen moviendo ambas?*». ¿Quieren decir estas palabras que, puesto que las dos partes se siguen moviendo, ha aparecido una nueva naturaleza de Buddha suplementaria? ¿O quiere decir que, puesto que las dos partes se siguen moviendo, ambas carecen de naturaleza de Buddha?

Cuando el maestro dijo «*simplemente porque el aire y el fuego no se han disipado aún*», la naturaleza de Buddha se manifestó. ¿Tenemos que considerar que la naturaleza de Buddha se encuentra en el movimiento, en el aire y en el fuego? No podemos decir que la naturaleza de Buddha y el aire y el viento aparezcan juntos, ni tampoco podemos decir que cuando la una aparece, los otros no lo hacen. No debemos decir que el viento y el aire son la naturaleza de Buddha.

Changsha no dijo «*la lombriz tiene naturaleza de Buddha*», ni tampoco «*la lombriz no tiene naturaleza de Buddha*». Lo único que dijo fue: «*No te engañes*». Y luego dijo: «*El aire y el fuego no se han dispersado aún*». Estas palabras de Changsha expresan claramente la función de la naturaleza de Buddha. Su expresión «*el aire y el fuego no se han dispersado aún*» requiere una consideración especial y un examen pausado.

«*No se han dispersado aún*». ¿Qué clase de verdad se halla en estas palabras? ¿Significa esto que hay un cúmulo de aire y fuego que todavía no se ha dispersado? No, no es así.

«*No se han dispersado aún*» es el Buddha proclamando el Dharma. «*El aire y el fuego que aún no se han dispersado*» es el Dharma proclamando al Buddha. Dicho de otra forma, cuando llega el momento apropiado, un sonido es la manifestación del Dharma, el Dharma se manifiesta a través de un sonido. El Dharma es un sonido, un sonido es el Dharma.

Más aún, pensar que la naturaleza de Buddha solamente existe durante el tiempo que dura la vida y que se desvanece en el momento que llega la muerte es algo extremadamente ingenuo y superficial. El tiempo que dura la vida es la natura-

leza de Buddha en tanto «*existencia*» y es la naturaleza de Buddha en tanto «*no-existencia*». El momento en el que llega la muerte es la naturaleza de Buddha en tanto «*existencia*» y es la naturaleza de Buddha en tanto «*no-existencia*».

Si discutimos acerca de la dispersión o no dispersión del aire y del fuego, tendríamos que discutir también sobre la dispersión o no dispersión de la naturaleza de Buddha.

La dispersión es «*existencia*» en tanto naturaleza de Buddha, y es «*no-existencia*» en tanto naturaleza de Buddha. La no-dispersión es «*existencia*» en tanto naturaleza de Buddha, y es «*no-existencia*» en tanto naturaleza de Buddha.

Aquellos que consideran que la naturaleza de Buddha existe o no existe dependiendo del movimiento y del no-movimiento, que es divina o no divina dependiendo de la conciencia y de la no-conciencia, que es o no es la función natural dependiendo del conocimiento y del no-conocimiento, esos no siguen el Dharma del Buddha.

Muchos han sido los necios que desde los tiempos antiguos han creído que la naturaleza de Buddha es una especie de conciencia divina o el estado original del ser humano. ¡Es para morirse de risa! Si queréis expresar algo sobre la naturaleza de Buddha, no creéis confusión. Decid simplemente que la naturaleza de Buddha es una pared, una teja, unas piedras, algo inconcebible para la mente humana común.

Esto fue expuesto a la asamblea de monjes en Kannondōri, Kōshōhōrinji el 14 del décimo mes del segundo año de la era Ninji (1241). Fue vuelto a copiar por Ejō el 19 del primer mes del cuarto año de la misma era (1243).

恁麼

INMO[662]

Talidad

El gran maestro Yunju Hongjue[663] de la montaña Yunju fue el heredero legítimo de Dongshan,[664] el trigésimo noveno descendiente en el Dharma de Śākyamuni Buddha y un auténtico sucesor del linaje de Dongshan.

Un día dirigió estas palabras a la *sangha*:[665]

> *«Intentas alcanzar la talidad, pero ya eres talidad.*
> *Si ya eres talidad, ¿por qué te preocupas por la talidad?»*

Dicho de otra manera, aquel que quiere clarificar la talidad es ya la talidad. Siendo originalmente talidad, ¿qué necesidad tiene de preocuparse por clarificar la talidad?

662 *Inmo* es una palabra coloquial en chino antiguo, casi sinónimo del término japonés *nyoze*, «lo que es», «la talidad», lo «tal cual». *Inmo* tiene difícil traducción. Podría ser: «eso», «esto», «lo que es tal cual es». Normalmente utilizamos las palabras «esto», «eso» o «lo que es tal cual es» para referirnos a algo que no necesita explicación. Por eso los filósofos budistas en China utilizaban la palabra «*inmo*» para sugerir algo inefable. Al mismo tiempo, uno de los motivos para estudiar el budismo es actualizar la realidad y, según la filosofía budista, la realidad es algo inefable. Por eso la palabra «*inmo*» se utilizaba para referirse a la verdad, o la realidad, que en la filosofía budista es originalmente inefable.

663 Yunju Daoying (c), Ungo Dōyō (j), m. 902. Véase *BHD-Zen*.

664 Dongshan Liangjie (c), Tōzan Ryōkai (j), 807-869, fundador de la escuela Chan Caodong (c), Sōtō (j). Véase *BHD-Zen*, *op. cit.*

665 *Sangha* (s), uno de los Tres Tesoros o joyas del Budismo, junto al Buddha y al Dharma. Originalmente, la congregación de monjes y monjas budistas.

Por el momento, vamos a considerar la enseñanza de Yunju «*alcanzar inmediatamente el Despertar supremo*» como talidad. Cuando se alcanza el Despertar supremo, el mundo entero de las diez direcciones no es más que una pequeña parte. El Despertar se extiende mucho más allá de los límites del mundo. Nosotros mismos somos sus herramientas en este universo de diez direcciones. ¿Cómo lo sabemos? Lo sabemos porque, aunque este cuerpo y esta mente aparecen en el universo de las diez direcciones, ninguno de los dos son yo.

Tu cuerpo no eres tú. Tu vida está fluyendo continuamente sin detenerse ni un momento. ¿Adónde ha ido el rostro sonrosado de tu juventud? Cuando lo buscas, ha desaparecido sin dejar huella. Si reflexionas cuidadosamente sobre ello, te darás cuenta de que hay muchas cosas del pasado que nunca volverás a encontrar. La conciencia pura[666] no se estanca. Va y viene instante tras instante. Aunque este estado de pureza existe, no es algo de lo que puedas apropiarte.

Debido a la talidad, una infinita aspiración a despertar surge en ti. Una vez surgida, dejas caer aquello con lo que has estado jugando hasta ahora. Avanzas con el anhelo de oír lo que nunca antes habías oído y de darte cuenta de lo que nunca antes te habías dado cuenta. Pero no eres tú quien hace esto. Tienes que saber que si esto sucede así es porque ya eres talidad. ¿Cómo sabes que eres talidad? Lo sabes porque anhelas alcanzar la talidad. Ya eres el rostro y los ojos de la talidad. No te preocupes por la talidad. Aunque te preocupes, la talidad no se preocupa.

666 Mente o conciencia pura, *sekishin* (j). Véase el capítulo *Shinjin gakudo*, incluido en esta edición.

No te sorprendas de que la talidad sea tal cual es. Aunque te sorprendas y te asombres, tu sorpresa y tu asombro no son más que talidad. No sorprenderse es también talidad.

Este estado no puede ser explorado mediante la reflexión sobre Buddha, ni sobre la conciencia ni sobre el Dharma ni sobre el universo entero. Solo puede ser descrito diciendo: «*Ya eres talidad, ¿qué necesidad tienes de preocuparte por la talidad?*».

Siendo esto así, la talidad del sonido y de la forma es tal cual es; la talidad del cuerpo y la conciencia es tal cual es; la talidad de todos los buddhas es tal cual es.

Por ejemplo, cuando entiendes que el momento en el que te caes al suelo es talidad, no dudarás de que el momento en el que te levantas del suelo es también talidad.

Estas palabras se han pronunciado desde tiempos antiguos, tanto en la India como en China:

> *Aquel que se cae al suelo*
> *usa el suelo para levantarse.*
> *Aquel que ignora el suelo*
> *no lo consigue nunca.*[667]

En otras palabras, aquellos que se caen al suelo se levantan inevitablemente apoyándose en el suelo. Es imposible levantarse sin usar el suelo.[668]

667 Extraído del *KDR*, capítulo 1, «Ubakikuta».

668 El maestro Dōgen se refiere aquí a la historia de Vasubandhu, el vigésimo primer ancestro, quien se burló del Mahāyāna basándose en el Hīnayāna. Su hermano mayor, Asaṅga, fingió estar enfermo para que él le visitara, y al llegar este, abrió un *sūtra* Mahāyāna y dijo: «Alguien que habla mal de algo que no ha leído no es budista». Entonces Vasubandhu leyó el *Sūtra de la Guirnalda*, *Avataṃsaka sūtra* (s), y abrazó el Mahāyāna. Bromeó diciendo: «Debería de cortarme la lengua con una espada para expiar mi equivocación». Asaṅga

Algunos dicen que este es el despertar supremo en el que uno se libera del cuerpo y de la mente. Si quieres saber cómo alcanzan los buddhas el despertar, debes entender que es parecido a caerse al suelo y usar el suelo para levantarse.

Siguiendo este principio, podemos penetrar y clarificar el pasado, el futuro y el momento presente.

La gran realización y la no-realización, el retorno a la ignorancia y la disolución de la ignorancia, el estar limitado por la realización y por la ignorancia... cada uno de estos estados es como caerse al suelo y usar el suelo para levantarse.

Esta expresión abarca el cielo entero por arriba y por abajo. Es una expresión conocida en la India y China, en el pasado y en el presente. Es una expresión de todos los buddhas antiguos y actuales. Es una manifestación de la verdad que lo abarca todo y a la que no le falta nada.

Aun asi, aquellos que comprenden estas palabras, pero no comprenden más allá de las palabras, no han penetrado verdaderamente esta expresión. Aunque esta expresión de los antiguos buddhas[669] ha sido transmitida así, cuando un antiguo buddha la oye en tanto antiguo Buddha, debe ir más allá de las palabras.

Aunque nadie lo haya dicho nunca en la India o en China, tenéis que añadir algo más, por ejemplo: «*los que se caen al suelo y se apoyan en el suelo para levantarse no consiguen hacerlo ni siquiera en innumerables eones*».

Existe una sola manera de levantarse con vigor: «*los que*

le dijo: «*Alguien que se cae al suelo también se apoya en el suelo para levantarse. La misma lengua que criticó en el pasado puede expresar el estado de arrepentimiento en el que te encuentras ahora*».

669 «Antiguo Buddha»: *kōbutsu* (j). Véase el capítulo *Shinjin gakudo*, en este volumen.

se caen al suelo se apoyan en el vacío para levantarse; aquellos que caen en el vacío, usan el suelo para ponerse de pie».

Si no fuera así, nadie podría levantarse. Esta ha sido siempre la vía de los buddhas y ancestros.

Si alguien pregunta: «*¿qué distancia hay entre el vacío y el suelo?*», debemos responderle: «*¡ciento ocho mil kilómetros! Alguien que se haya caído al suelo usa el vacío para levantarse. Si ignora el vacío no podrá levantarse. Alguien que haya caído al vacío usa el suelo para levantarse. Si ignora el suelo, no podrá levantarse*».

Aquellos que no comprenden estas palabras no han conocido nunca, ni han visto nunca, la naturaleza del suelo ni del vacío en el *Buddhadharma*.

❀

Un día en que soplaba el viento, el decimoséptimo ancestro, el Venerable Samghānandi,[670] *cuyo sucesor en el Dharma fue tiempo después Gayāçata,*[671] *oyó el sonido de una campana colgada en la entrada del templo. Entonces preguntó a Gayāçata:*

«¿Es el viento o es la campana lo que suena?»

Gayāçata respondió: «Ni el viento ni la campana. Es la mente la que suena».

El Venerable Samghānandi dijo entonces: «¿Qué es la mente?»

Gayāçata contestó: «Todo está en silencio».

El Venerable Samghānandi exclamó: «¡Excelente! ¡Excelente! ¿Quién si no tú podría continuar mi Dharma!»

670 Samghānandi (s), Sōganandai (j).

671 Gayāçata (s), Kayashata (j).

Al final, transmitió la preciosa visión del Dharma verdadero a Gayāçata.[672]

Estudiad lo siguiente: la mente suena aun cuando el viento no suena. La mente suena incluso cuando la campana no suena. Aunque el sonido de la mente sea talidad, todo permanece en silencio.

Esta historia fue transmitida desde la India a China, desde los tiempos antiguos hasta hoy día, y ha sido considerada como un clásico del estudio de la Vía, pero mucha gente la ha malinterpretado de la siguiente manera:

> «Las palabras de Gayāçata *"ni el viento ni la campana: es la mente la que suena"* significan que en el instante preciso en el que se oye algo, un pensamiento aparece. A la aparición de este pensamiento se le llama «mente». Sin este pensamiento-mente, ¿cómo podría ser reconocido el sonido de la campana? La acción de oír se produce gracias a la mente, que es la raíz de la audición. Esta es la razón por la que Gayāçata dijo *"es la mente la que suena"*».

Esta es una interpretación equivocada. Los que afirman eso no han recibido el poder de maestros auténticos. Es una interpretación parecida a la que realizan los exégetas, pero no refleja la comprensión profunda del *Buddhadharma*.

A la inversa, aquellos que han estudiado con los sucesores legítimos del Buddha y han experimentado el Despertar y la preciosa visión del Dharma verdadero, lo llaman «silencio», «no-acción», «*samādhi*» o «*dhāraṇī*». El sentido de esto es que cuando una sola cosa permanece en silencio, las miríadas de

672 Extraído del *KDR*, capítulo 3, «Samghānandi», «Sōganandai» (j).

cosas permanecen en silencio. Si el sonido del viento está en silencio, el sonido de la campana permanece en silencio. Esta es la razón por la que Gayāçata dijo: «*todo está en silencio*».

Tenéis que saber que el sonido de la mente no es el sonido del viento; el sonido de la mente no es el sonido de la campana; el sonido de la mente no es el sonido de la mente. Indagad íntimamente en la talidad de manera que podáis decir: «*El viento suena. La campana suena. El sonido suena*». La realización de la talidad no sucede como fruto de vuestro anhelo de alcanzar la talidad, sino debido al hecho de que vuestro anhelo mismo es ya la talidad.

❀

El trigésimo tercer ancestro, el maestro Zen Dajian,[673] *antes de afeitarse la cabeza, estuvo residiendo en el templo Faxing,*[674] *en la provincia de Guang.*[675] *Allí se encontró con dos monjes indios que debatían:*

Un monje afirmaba: «La bandera se mueve».

El otro argüía: «Es el viento el que se mueve».

El debate continuó así interminablemente. Entonces Huineng dijo: «No es la bandera la que se mueve. No es el viento el que se mueve. Es vuestra mente la que se mueve».

Al escuchar esto, ambos monjes estuvieron instantáneamente de acuerdo.[676]

673 Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j), 638-713, considerado el sexto ancestro del Chan en China, y el trigésimo tercero desde el Buddha Śākyamuni. Véase *BHD-Zen*.

674 Hossho-ji (j).

675 Koshu (j).

676 Extraído de las *Crónicas Ampliadas de la Lámpara de la era Tenshō*, *Tenshō kōtō roku* (j); *Tiancheng guangden lu* (c); y del *Sūtra de la Plataforma del Sexto Ancestro*, *Rokusō Daichi hōbōdan kyō* (j); *Liuzu Nanjing* (c).

Lo que Huineng quiso decir con sus palabras es que el viento, la bandera y el movimiento son la mente. Aunque ahora mismo oigáis estas palabras de Huineng, puede que no las comprendáis. ¿Cómo podríais, pues, experimentar su significado? ¿Cómo se produce esta expresión de la talidad?

Al escuchar las palabras «*es la mente la que se mueve*», podríais pensar que esto significa que «*es la mente la que se mueve*». Si es así, no estáis viendo a Huineng, no conocéis a Huineng, no sois descendientes de Huineng.

Si queréis ser herederos de Huineng, si queréis experimentar las palabras de Huineng con el cuerpo, con el cabello y con la piel de Huineng, debéis decir: «*Deja en paz las palabras "es la mente la que se mueve"*», y también «*sois vosotros los que os estáis moviendo*».

¿Cómo se produce esta expresión de la talidad? Lo que se mueve es lo que se mueve y vosotros sois vosotros. Puesto que todo ello es talidad, la expresión de la talidad se produce.

En su juventud, Huineng fue leñador en la provincia de Xin.[677] Conocía íntimamente las montañas y los ríos. Aunque se esforzara en cortar troncos hasta las raíces, ¿cómo pudo abrirse una ventana luminosa en su interior y qué sucedió para que pudiera penetrar la antigua enseñanza que ilumina la mente en la quietud de las montañas? ¿Con quién pudo haber aprendido a limpiarse a sí mismo con nieve?

Un día, en el mercado, oyó la recitación de un *sūtra*. Esto fue algo inesperado para él, y tampoco sucedió debido a la intención de otra persona. Tras haber perdido a su padre cuando era un niño, creció teniendo a su madre bajo su cuidado. Aún no sabía que una perla preciosa oculta en su ropa de leñador iluminaría y abriría el universo entero.

677 Shinshu (j).

Inmediatamente después de experimentar la claridad, dejó a su anciana madre y comenzó a buscar un maestro espiritual. Es un caso muy raro, ya que ¿quién puede renunciar a la responsabilidad y al amor hacia sus padres? Pero debido a que el Dharma era para él más importante que su responsabilidad y amor hacia su madre, renunció a su deuda de gratitud y la abandonó.

Este es el sentido de las palabras: «*Cuando oyes con sabiduría, crees y comprendes inmediatamente lo que has oído.*»[678]

Esta sabiduría verdadera no se aprende de los demás ni surge de uno mismo. Solo la sabiduría puede transmitir la sabiduría y solo la sabiduría reconoce la sabiduría. En el caso de los quinientos murciélagos,[679] la sabiduría consumió sus cuerpos de manera natural: supieron que no tenían en absoluto ni cuerpo ni mente propios. En el caso de los diez mil peces,[680] cuando oyeron el Dharma lo comprendieron enseguida, y no debido a las circunstancias ni a las causas, sino a que la sabiduría estaba íntimamente presente en sus cuerpos.

La sabiduría no viene ni entra en nosotros. Es, por ejemplo, como el espíritu de la primavera que se encuentra allí donde se encuentra la primavera. La sabiduría está más allá de la intención y de la no-intención, está más allá de la conciencia y de la no-conciencia. ¿Cómo podríamos relacionar

678 Frase incluida en el *Sūtra del Loto*, *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (s), *Myōhō-renge-kyō* (j).

679 El maestro Dōgen se refiere a la historia de un comerciante que pasó una noche al pie de un gran árbol muerto. Como hacía frío encendió un fuego y empezó a leer los comentarios del *Abhidharma*. El fuego saltó al árbol, pero los quinientos murciélagos que estaban dentro prefirieron morir quemados a perderse la lectura del *Abhidharma*.

680 Se dice que diez mil peces que escucharon la lectura de un *sūtra* budista renacieron como ángeles en el paraíso Tuṣita.

la sabiduría con lo grande y lo pequeño? ¿Cómo podríamos hablar de ella en términos de ilusión e iluminación?

La cuestión que estamos tratando es que, cuando Huineng oyó el *Buddhadharma*, aunque ni siquiera sabía lo que era, ya que nunca antes había oído hablar de él –y por lo tanto ni lo anhelaba ni aspiraba a él–, renunció inmediatamente a su deuda de gratitud y se desprendió de su propio cuerpo-mente. Estas cosas ocurren porque el cuerpo-mente de aquellos en los que emerge la sabiduría ya no es suyo. Es a este estado al que se le llama «*creer y comprender instantáneamente*».

Aunque esta sabiduría se encuentre en nosotros, nadie sabe cuántos ciclos de vida y muerte tendremos que atravesar experimentando dolorosas e inútiles fatigas. Somos como una roca que contiene una joya. La joya no sabe que está envuelta por una roca, y la roca no sabe que contiene una joya. Cuando un ser humano descubre la joya, se hace uno con ella. Esto no es algo que la joya ni la roca esperen que suceda. Es algo que sucede más allá de la intención de la joya y de la roca. Del mismo modo, aunque una persona y la sabiduría no se reconozcan mutuamente, la sabiduría siempre reconoce a la sabiduría.

Se dice que «*aquellos que carecen de sabiduría, dudan y se extravían*».[681] Aunque la sabiduría no tenga nada que ver con la existencia ni con la no-existencia, está la existencia de la eterna primavera del pino y la no-existencia de las flores caídas del crisantemo. Cuando la sabiduría no está presente, el despertar supremo se vuelve duda y todo se convierte en duda. En ese momento, uno se extravía. Las palabras que uno oye y aquello que debe ser realizado se convierten en duda.

681 *Sūtra del Loto*, *op. cit.*

No hay yo. No hay ningún lugar que esté fuera de nuestro alcance en este mundo que todo lo abarca. No hay otros, solo una vía recta de hierro de diez mil kilómetros.[682] A pesar de que las ramas crecen por doquier, «*solo existe un Dharma Único en el universo entero*».[683] Aunque las hojas caigan, los *dharmas* moran en sus características y la forma del mundo perdura sin cambios. La talidad, puesto que es sabiduría y no-sabiduría, es como el día y la noche de una misma jornada.

Huineng alcanzó la claridad porque ya era talidad. Después subió al monte Huangmei[684] y se encontró con el maestro Zen Daman Hongren,[685] quien lo acogió como sirviente. Durante ocho meses se dedicó a descascarillar arroz día y noche. Una noche, de madrugada, Hongren entró sigilosamente en la cabaña de descascarillar y preguntó a Huineng: «*¿Está ya descascarillado el arroz?*». Huineng le respondió: «*Está descascarillado, pero no aventado*».

Hongren golpeó el mortero tres veces con su bastón. Huineng aventó tres veces el arroz. Este es el momento en el que se establece el vínculo verdadero entre maestro y discípulo. Aunque ni ellos mismos ni otros son conscientes del asunto, en ese preciso momento de talidad se produce la transmisión del Dharma y la transmisión del *kesa*.

❀

682 Esta metáfora evoca la compacta unidad de todo lo existente.

683 *Ekayana*: Dharma Único. Frase extraída del *Sūtra del Loto*, *op. cit.*

684 Ōbai (j).

685 Daman Hongren (c), Daiman Kōnin (j), 602-7013, considerado el quinto ancestro Chan chino. Fue el maestro del sexto ancestro Dajian Huineng.

En cierta ocasión, Shitou, el gran maestro Wuji[686] del monte Nanyue, fue interrogado de esta forma por Yaoshan:[687] «En líneas generales, *entiendo los tres vehículos y las doce divisiones de la enseñanza,*[688] *pero he oído que existe en el sur una enseñanza que apunta directamente al corazón del ser humano, que lleva a la realización de la propia naturaleza y al estado de Buddha. Maestro, le suplico que tenga a bien ofrecerme su compasiva enseñanza*».

Esta es la pregunta de Yaoshan, quien anteriormente había sido un erudito y había entendido a fondo el sentido de los tres vehículos y de las doce divisiones de la enseñanza. Es decir, no desconocía el Dharma del Buddha. En aquellos tiempos, no se habían establecido aún las distintas escuelas,[689] por lo tanto, la forma habitual de aprender la enseñanza consistía en estudiar los tres vehículos y las doce divisiones. Hoy día, hay mucha gente obtusa que establece principios subjetivos y hace conjeturas sobre el *Buddhadharma*, pero esto no es lo propio en la Vía del Despertar del Buddha.

Shitou respondió: «*La talidad es inasible. La no-talidad es inasible. Tanto la talidad como la no-talidad son inasibles. ¿Qué te parece?*».

Estas fueron las palabras de Shitou a Yaoshan. Dado que la talidad es inasible y la no-talidad es inasible, la talidad es

686 Shitou Xiqian (c), Sekitō Kisen (j), 700-790, sucesor de Qingyuan Xingsi (c), Seigen Gyōshi (j), y maestro de Yaoshan Weiyan Yakusan Igen (j), 751-834. Véase *BHD-Zen*.

687 Yaoshan Weiyan (c), Yakusan Igen (j), fue sucesor de Shitou Xiqian y maestro de Yunyang Tansheng (c), Unga Donjō (j), 784-841. Véase *Dichos y hechos de tres maestros Chan chinos* (DHTMCC), edición de Dokushō Villalba, publicado por Ediciones Miraguano. Y también *BHD-Zen*.

688 Se trata de una expresión para referirse a la totalidad de las escrituras budistas.

689 Se refiere a las cinco escuelas Chan que surgieron en China unos siglos más tarde.

inasible y la no-talidad es inasible. La talidad es como es. Estas palabras no son limitadas ni ilimitadas.

Indaga en la talidad inasible. Investiga lo inasible de la talidad. Esta talidad inasible no puede ser comprendida ni por los buddhas. La comprensión es inasible. El despertar es inasible.

❀

Huineng, conocido como maestro Zen Dajian del monte Caoxi,[690] le dijo en cierta ocasión a Nanyue, quien más tarde se convirtió en el maestro Zen Dahui:[691] «*¿Qué es "eso" que viene?*».[692]

Indaga profundamente en estas palabras. Todo es «*eso*». Puesto que «*eso*» está más allá de toda duda y de toda comprensión, «*eso*» es «*eso*». No hay nada que no sea «*eso*». No se pude dudar de «*eso*», porque «*eso*» es «*lo que está viniendo*».

690 Dajian Huineng (c).

691 Nanyue Huairang (c), Nangaku Dai-e o Nangaku Ejō (j), 677-744, sucesor de Dajian Huineng y maestro de Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j). Véase *BHD-Zen*.

692 Nanyue Huiarang fue a visitar a Dajian Huineng. Este le preguntó:
—¿De dónde vienes?
—De Dongshan –respondió Nanyue.
—¿Qué es «eso» que viene? –preguntó Huineng.
—Si digo que es «esto» o «aquello» erraría el tiro –respondió Nanyue.
—Entonces, ¿debemos entregarnos a la práctica y a la realización o no? –preguntó Huineng.
—No es que no existan práctica y realización, pero no debemos mancharlas –respondió Nanyue.
—Es precisamente esta «no-mancha» lo que los Budddhas tienen siempre presente. Tú eres «eso». Yo también soy «eso».
(*KDR*, sección 5).

Dirigido a la asamblea en el templo de Kannondōri Kōshōhōrinji el vigésimo sexto día del tercer mes lunar en el tercer año de Ninji.[693]

Copiado por mí, en la dependencia del ayudante del abad, el cuarto día del cuarto mes del primer año de la era Kangen.[694]

Ejō

693 27 de abril de 1242.
694 24 de abril de 1243.

海印三昧

KAIIN ZANMAI

Sello del Samadhi *Oceánico*

Los buddhas y ancestros son lo que son porque siempre entran y permanecen en el *Samadhi Sello Oceánico*.[695] Mientras nadan en este *samadhi*, tienen tiempo para enseñar, para experimentar y para practicar.[696] Su capacidad de caminar sobre la superficie del océano incluye su capacidad de caminar por

695 *Sāgaramudrā-samādhi* (s). Se dice que el Buddha Śākyamuni proclamó el *Sūtra de la Guirnalda Florida, Avataṃsaka sūtra* (s), absorto en este *samadhi*. Todos los grandes *sūtras* Mahāyāna fueron proclamados cuando el Buddha se encontraba en un estado de *samādhi* concreto; el *sūtra de la Gran Sabiduría, Mahā Prajñā Pāramitā*, fue proclamado en el *Samadhi Correcto, Shōjō* o *Tōjō zanmai* (j); el *sūtra del Loto del Dharma Maravilloso, Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (s), en el *Samadhi de los Infinitos Significados de la Enseñanza, Myōhō-renge-kyō* (j); el *Sūtra del Gran Nirvana, Mahāparinirvāṇa Sūtra* (s), en el *Samadhi Inquebrantable, Fudō zanmai* (j).

Kai (j), *sāgara* (s) es el océano; *in* (j), *mudrā* (s), puede ser traducido como «sello», «reflexión», «impronta», «impresión», o «gesto simbólico»; *zanmai* (j), *samādhi* (s), es el estado de profunda absorción meditativa propio de la meditación budista. El nombre de este *samādhi* puede ser difícilmente traducido al español, especialmente por el ideograma *in*, el cual tiene un amplio valor polisémico que Dōgen utiliza constantemente. *In* podría ser traducido como «reflejo que sella», en el sentido de «reflejo que deja una impronta». En la tradición Zen, *in* designa también el sello con el que el maestro reconoce y certifica el Despertar del discípulo y, por tanto, la transmisión del Dharma. Todos estos significados están incluidos en el término *in* cada vez que Dōgen lo usa en este capítulo.

696 «Practicar» es la traducción de *gyō* (j). También puede ser traducido como «caminar», «ir», «frecuentar», como en las siguientes frases.

Por el momento, vamos a considerar la enseñanza de Yunju «*alcanzar inmediatamente el Despertar supremo*» como talidad. Cuando se alcanza el Despertar supremo, el mundo entero de las diez direcciones no es más que una pequeña parte. El Despertar se extiende mucho más allá de los límites del mundo. Nosotros mismos somos sus herramientas en este universo de diez direcciones. ¿Cómo lo sabemos? Lo sabemos porque, aunque este cuerpo y esta mente aparecen en el universo de las diez direcciones, ninguno de los dos son yo.

Tu cuerpo no eres tú. Tu vida está fluyendo continuamente sin detenerse ni un momento. ¿Adónde ha ido el rostro sonrosado de tu juventud? Cuando lo buscas, ha desaparecido sin dejar huella. Si reflexionas cuidadosamente sobre ello, te darás cuenta de que hay muchas cosas del pasado que nunca volverás a encontrar. La conciencia pura[666] no se estanca. Va y viene instante tras instante. Aunque este estado de pureza existe, no es algo de lo que puedas apropiarte.

Debido a la talidad, una infinita aspiración a despertar surge en ti. Una vez surgida, dejas caer aquello con lo que has estado jugando hasta ahora. Avanzas con el anhelo de oír lo que nunca antes habías oído y de darte cuenta de lo que nunca antes te habías dado cuenta. Pero no eres tú quien hace esto. Tienes que saber que si esto sucede así es porque ya eres talidad. ¿Cómo sabes que eres talidad? Lo sabes porque anhelas alcanzar la talidad. Ya eres el rostro y los ojos de la talidad. No te preocupes por la talidad. Aunque te preocupes, la talidad no se preocupa.

666 Mente o conciencia pura, *sekishin* (j). Véase el capítulo *Shinjin gakudo*, incluido en esta edición.

No te sorprendas de que la talidad sea tal cual es. Aunque te sorprendas y te asombres, tu sorpresa y tu asombro no son más que talidad. No sorprenderse es también talidad.

Este estado no puede ser explorado mediante la reflexión sobre Buddha, ni sobre la conciencia ni sobre el Dharma ni sobre el universo entero. Solo puede ser descrito diciendo: «*Ya eres talidad, ¿qué necesidad tienes de preocuparte por la talidad?*».

Siendo esto así, la talidad del sonido y de la forma es tal cual es; la talidad del cuerpo y la conciencia es tal cual es; la talidad de todos los buddhas es tal cual es.

Por ejemplo, cuando entiendes que el momento en el que te caes al suelo es talidad, no dudarás de que el momento en el que te levantas del suelo es también talidad.

Estas palabras se han pronunciado desde tiempos antiguos, tanto en la India como en China:

> *Aquel que se cae al suelo*
> *usa el suelo para levantarse.*
> *Aquel que ignora el suelo*
> *no lo consigue nunca.*[667]

En otras palabras, aquellos que se caen al suelo se levantan inevitablemente apoyándose en el suelo. Es imposible levantarse sin usar el suelo.[668]

667 Extraído del *KDR*, capítulo 1, «Ubakikuta».

668 El maestro Dōgen se refiere aquí a la historia de Vasubandhu, el vigésimo primer ancestro, quien se burló del Mahāyāna basándose en el Hīnayāna. Su hermano mayor, Asaṅga, fingió estar enfermo para que él le visitara, y al llegar este, abrió un *sūtra* Mahāyāna y dijo: «Alguien que habla mal de algo que no ha leído no es budista». Entonces Vasubandhu leyó el *Sūtra de la Guirnalda*, *Avataṃsaka sūtra* (s), y abrazó el Mahāyāna. Bromeó diciendo: «Debería de cortarme la lengua con una espada para expiar mi equivocación». Asaṅga

su fondo más profundo. A esto se le llama «*caminar por el fondo del océano más profundo*».[697]

Este océano es distinto de aquel otro de la vida y de la muerte, en el que los buddhas hacen el voto de retornar a sus orígenes a los seres que transitan por él a la deriva. Los buddhas y ancestros del pasado «atravesaron las barreras y derribaron los límites»,[698] pues todos ellos fueron ríos que retornaron a la fuente del *Samadhi Sello Oceánico*.[699]

❀

El Buddha dijo:

Este cuerpo es solo un compuesto de elementos.[700]
La aparición [de este cuerpo],
es solo la aparición de los elementos;

697 «*Caminando por el fondo del océano más profundo*» proviene de un dicho de Yaoshan Weiyan (c), Yakusan Igen (j), 745-828: «*A veces permanecemos en la cima de la montaña más alta; a veces caminamos por el fondo del océano más profundo*». Véase el capítulo *Uji*, «*Existencia-tiempo*», en este mismo volumen.

698 «*Atravesar las barreras y derribar los límites*» se refiere a una práctica Zen cumplida.

699 Es imposible traducir el juego de palabras que Dōgen hace con el ideograma *gyō*, cuyo significado común es «practicar». En este párrafo es usado indistintamente con los significados de «entrar», «permanecer», «nadar», «enseñar», «experimentar», «caminar», «hacer», «retornar», queriendo expresar así que la práctica de los buddhas y ancestros consiste en «entrar y permanecer en el *samādhi* Sello Oceánico» «nadar en este *samādhi*», «enseñar en este *samādhi*», «experimentar este *samādhi*», «caminar sobre la superficie y por el fondo de este *samadhi*», «hacer retornar las corrientes del *saṃsāra* a su origen», «retornar ellos mismos a la fuente». En esto consiste la práctica (*gyō*) de los buddhas y ancestros.

700 «Elementos» es la traducción de *dharma* (s), «existencias», «elementos», «fenómenos». Según la enseñanza budista, este cuerpo es un compuesto de elementos (*dharmas*) llamados *skandhas* (s), *go un* (j), o «cinco elementos compuestos que conforman el cuerpo». Véase el capítulo «Makahannya haramitsu» (j), «La perfección de la gran sabiduría», en este mismo volumen.

La desaparición [de este cuerpo],
es solo la desaparición de los elementos.
Cuando los elementos aparecen, no afirmo «yo» aparezco;
cuando los elementos desaparecen, no afirmo «yo» desaparezco.[701]
El instante[702] *posterior no depende del instante previo.*
El elemento posterior no se opone al elemento previo.
Esto es llamado «Samadhi Sello Oceánico»[703]

Estudia cuidadosamente, a través de la práctica, esta enseñanza del Buddha. El logro de la Vía y la experiencia del Despertar no dependen de la acumulación de conocimiento y explicaciones. Cualquiera puede alcanzar la Vía gracias a cuatro frases; los eruditos ampliamente versados sobre las escrituras –tan numerosas como los granos de arena del Ganges– alcanzan finalmente la experiencia del Despertar gracias a un simple verso. Las palabras del Buddha no buscan el Despertar innato del pasado, ni el Despertar adquirido en el futuro.[704] Aunque la manifestación del despertar innato y del des-

701 Hasta aquí, el poema es una cita del *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* (s), *Yuimakyo* (j), el *Sūtra de las Enseñanzas de Vimalakīrti*, capítulo 5, en el que Mañjuśrī pregunta a Vimalakīrti sobre su salud.

702 «Instante» es la traducción de *nen* (j). Este término también puede ser traducido como «unidad mínima de actividad psíquica».

703 El pasaje entero proviene de *Los Dichos Registrados de Mazu*. La primera parte del poema es la cita (ligeramente abreviada) de Mazu del *Sūtra Vimalakīrti*, en el cual Vimalakīrti instruye a Mañjuśrī sobre cómo debería considerar su cuerpo un *bodhisattva*. La segunda parte es el comentario de Mazu, en el que continúa diciendo que el *samādhi* recolecta todos los *dharmas* al igual que el océano recolecta el agua de todos los ríos. Este doble aspecto semántico del término está estrechamente ligado a la enseñanza budista sobre el tiempo, según la cual el tiempo carece de substancia propia fuera de la actividad psíquica. El término *nen* seguirá apareciendo a continuación en ambos sentidos.

704 «Despertar Innato», *hongaku* (j), y «Despertar Adquirido», *shigaku* (j), son términos antónimos ampliamente usados en el budismo del oriente asiático

pertar adquirido es una virtud de los ancestros budistas, ni el despertar innato, ni el despertar adquirido, ni los diferentes tipos de despertar definen a un ancestro budista.

El instante preciso en el que se entra en el *Samadhi Sello Oceánico* es el instante preciso en el que se realiza la experiencia de «*solo un compuesto*», y en el que se comprende la verdad de la expresión «*solo elementos*».[705] Este instante es llamado «*este cuerpo compuesto*». La integración de la forma «*compuesta por los elementos*» es «*este cuerpo*». Esto no significa que «*este cuerpo*» sea una forma individual: solo es un compuesto de *elementos*. Los *elementos* se combinan para formarlo. La expresión «*este cuerpo*» expresa la verdad de «*solo es un cuerpo compuesto*».

«*La aparición [de este cuerpo] es solo la aparición de los elementos*». Esta «*aparición*» nunca deja huella de «*aparición*».[706] Por esta razón, la «*aparición*» está más allá de la conciencia y de la cognición. Por eso, el Buddha dijo: «*no digo "yo" aparezco*». Tampoco se trata de que sean otros los que perciban o piensen que «*los elementos están apareciendo*».[707]

para distinguir respectivamente entre «el Despertar que se encuentra potencialmente desde el origen en el fondo de todos los seres en forma no actualizada» y «el Despertar que se manifiesta gracias a la práctica y al estudio de la Vía».

705 A partir de aquí, Dōgen explica en detalle el significado de cada ideograma del poema del Buddha. En este párrafo del texto, Dōgen desarrolla el significado de cada uno de los cuatro elementos que conforman el verso: *Tan-i* (j), «solo es» o «depende de»; *shūhō*, «elementos»; *gōjō*, «compuesto» o «manifestación dependiente», y *shishin*, «este cuerpo».

706 La frase «nunca deja huella de aparición» es habitualmente interpretada en el sentido de que cada instante de la aparición es completo en sí mismo y no deja ninguna huella que pudiera ser objeto de conocimiento.

707 La cesación de las tendencias subjetivas, por un lado, y la realización de la verdadera realidad, por otro, no son estados ni momentos separados, sino que son realizados en la unidad del sujeto y el objeto.

Justo en el estado trascendente de realización mutua,[708] se trasciende la realización mutua.[709]

«*Aparición*» es inevitablemente la aparición de un instante concreto, por lo tanto, este instante concreto es «*aparición*». Pero ¿qué es lo que «*aparece*»? La «*aparición misma*» es lo que aparece. La «*aparición misma*» es ya este «*instante concreto*», por lo cual nunca deja de manifestar la «*piel, la carne, los huesos y la médula*».[710]

La aparición es «*solo un compuesto*», es «*este cuerpo*», es «*yo aparezco*», es «*solo elementos*». Lo que aparece no es solo formas o sonidos que puedan ser vistos u oídos. Son «*los elementos*» los que aparecen en forma de «*yo aparezco*» y en forma de «*no digo "yo" aparezco*». «*No decir*» no es lo mismo que «*no expresar*». En este caso, expresar es «*no decir*». El «instante de la aparición» es el instante en el que aparecen los «*elementos*»: no se trata de las veinticuatro horas.[711] Los «*elementos*» son el «instante en el que aparecen», no el tiempo en el que aparecen los tres reinos.[712]

708 *Sōken* (j), «*encuentro mutuo*» o «*realización mutua*», sugiere no dualidad entre el lado subjetivo (*no digo «yo» aparezco*) y el lado objetivo (*«aparición de los elementos»*).

709 En el «estado trascendente de realización mutua», «*la realización mutua*», es decir, el encuentro entre el yo y lo otro, entre lo subjetivo y lo objetivo, queda trascendido.

710 «Piel, carne, huesos y médula» es una expresión clásica del Zen, muy usada por Dōgen, para referirse a la totalidad, o verdad completa, de algo; y proviene de las respuestas de Bodhidharma a sus cuatro discípulos, «Tú tienes mi piel», etcétera.

711 Este «instante de la aparición» no es un tiempo sometido a la duración, como las veinticuatro horas del día. Este «instante», que se encuentra fuera de toda medida, es idéntico a los elementos que aparecen y desaparecen.

712 Los «tres reinos» son los reinos del deseo, *kāma* (s); la forma, *rūpa* (s), y la no-forma, *ārūpya* (s), que conjuntamente articulan la existencia como *saṃsāra*, según el budismo.

❀

Un viejo buddha[713] dijo: «*De repente, apareció el fuego*».[714]

«*Apareció el fuego*» quiere decir que los elementos aparecidos no dependen de nada.

Otro viejo buddha dijo: «*¿Qué debemos hacer cuando la aparición y la desaparición no cesan?*».[715]

El «yo» aparece y desaparece en «*la aparición y la desaparición que no cesan*».[716] Reflexiona sin cesar sobre la expresión «*no cesan*».

Este instante, en el que la aparición y la desaparición no cesan, es continuo y discontinuo al mismo tiempo, como la arteria vital de los ancestros budistas.

Un monje preguntó: «*Existe un dicho transmitido por los ancianos, "Nadie que se haya caído al suelo puede levantarse sin apoyarse en el suelo". ¿Qué es este "caer"?*».

El maestro Caoshan Benji (c), Sōzan Honjaku (j), 840-901, dijo: «*Aceptarlo*».

El monje dijo: «*¿Qué es "aparecer"?*».

El maestro dijo: «*¡Ya ha aparecido!*».

Este pasaje ocurre en el *KDR*, justo antes de la enseñanza de Caoshan sobre el océano, que Dōgen citará más adelante.

«El instante en el que aparecen» se refiere al Presente Eterno, «el tiempo de los tres reinos» se refiere al tiempo como duración.

713 Dōgen usa aquí la expresión «un viejo buddha», usada habitualmente para señalar a un maestro zen anterior, para referirse al Buddha Śākyamuni.

714 *Sūtra del Loto*, capítulo «Hiyu» («Una parábola»): «Repentinamente en la casa apareció el fuego, y sus llamas abarcaron totalmente las diez direcciones».

715 El maestro Kuoshan Daoxian (c), Razan Dōkan (j), f.d., un sucesor del maestro Yantou Quanhuo (c), le preguntó un día: «¿Qué debemos hacer cuando la aparición y la desaparición no cesan?».

El maestro Yantou le respondió: «¿Quién aparece, quién desaparece?».

Extraído del *Wanshi zenji goroku* (j); *Hongzhi guanglu* (c), *Sermones de Wanshi*, vol. 2.

716 *Futei* (j), «no cesan», sugiere el estado de «*presente eterno*».

El momento en el que «*la aparición y la desaparición no cesan*» es «*¿quién aparece y quién desaparece?*». Es «*el momento en el que los seres son liberados gracias a este cuerpo*»; es «*Avalokitesvara manifiesta este cuerpo para promulgar el Dharma*»;[717] es «*el pasado no puede ser aprehendido*»;[718] es «*has obtenido mi médula*»;[719] y es «*has obtenido mis huesos*».[720] Este es el sentido de «*¿quién es el que aparece y el que desaparece?*»

❀

[El Buddha dijo]: «*Cuando los elementos desaparecen, no afirmo "yo" desaparezco*». El instante preciso en el que *no digo «yo» desaparezco* es el instante preciso en el que *los elementos desaparecen*. Esta *desaparición* es la *desaparición de los elementos*, aunque la *desaparición* misma es *elementos*. Siendo *elementos*, no son afectados por el polvo del mundo.[721] Al no ser afectados por el polvo del mundo, son «sin mancha».[722] Es en este estado «sin mancha» donde moran los ancestros budistas. Se ha dicho: «*Tú también eres eso*»,[723]

717 Se refiere a la descripción del Bodhisattva Avalokiteśvara en el *Sūtra del Loto*, capítulo «Kanzeonbosatsu-fumonbonge» (j), «La Puerta Universal del Bodhisattva que Observa el Sonido del Mundo».

718 Son palabras del Buddha Śākyamuni en el *Sūtra del Diamante*, *Vajracchedikā Sūtra* (s), *Kongō kyō* (j).

719 Son las palabras que Bodhidharma dirigió a su discípulo Dazu Huike (c), Taiso Eka (j), 487-593.

720 Son las palabras que Bodhidharma dirigió a su discípulo Doiku.

721 *Kyakujin* (j), traducido aquí literalmente como «polvo del mundo», designa las pasiones y el pensamiento discriminativo que manchan la naturaleza original del ser humano.

722 «Sin mancha», *fuzenna*, (j), quiere decir no afectado por el pensamiento discriminativo ni por las emociones distorsionadoras.

723 Se refiere a una conversación, muy apreciada por Dōgen, entre el sexto ancestro, Huineng (c), y su discípulo Nanyue Huairang (c). He aquí la versión de la historia dada en el *Shōbōgenzō sanbyaku soku* de Dōgen:

pero ¿quién no es «*tú*»? Todos los instantes pasados y todos los instantes futuros son «tú». Los buddhas y ancestros dicen: «*Yo también soy eso*», pero ¿quién no es «*yo*»? Todos los instantes pasados y todos los instantes futuros son «yo».

Esta «*desaparición*» ha sido magníficamente expresada como «*innumerables manos y ojos*»;[724] es el *nirvana* insupe-

El maestro Zen Dahui (c) del Monte Nanyue (c) visitó al sexto ancestro.

El sexto ancestro le preguntó: «*¿De dónde vienes?*».

El maestro dijo: «*Vengo de donde el maestro nacional An en el Monte Song*».

El ancestro dijo: «*¿Qué es lo que así viene?*».

El maestro no supo qué responder. Después de asistir al ancestro durante ocho años, finalmente reconoció la cuestión. Acto seguido, anunció al ancestro: «*He comprendido lo que me preguntaste cuando llegué por primera vez: "¿Qué es lo que así viene?"*».

El ancestro preguntó: «*¿Cómo lo comprendes?*».

El maestro replicó: «*Por así decirlo, es como si nada pudiera golpearlo*».

El ancestro dijo: «*¿Está entonces supeditado a la práctica y a la realización?*».

El maestro respondió: «*La práctica y la realización no son inexistentes, pero no deben ser manchadas*».

El ancestro dijo: «*Justo este "no manchado" es lo que los buddhas tienen en mente. Tú también eres "eso", yo también soy "eso", y todos los ancestros de la India son también "eso"*».

724 La expresión «*innumerables manos y ojos*» hace alusión al Avalokiteśvara de mil brazos, el cual tiene un ojo en cada una de las palmas de las manos. Aunque aquí podemos considerar que el pasaje significa simplemente «desaparición», puede ser entendido de muchas maneras. La alusión a las manos y ojos de Avalokiteśvara introduce un material que Dōgen desarrollará más adelante, basándose en el siguiente diálogo entre Yunyan Tansheng (c), Unga Donjō (j), 784-841, y su condiscípulo Daowu Yuanzhi (c), Dōgo Enchi (j), f.d.

Yunyan le preguntó a Daowu: «*¿Cómo es que el Bodhisattva de la gran compasión emplea tantas manos y ojos?*».

Wu dijo: «*Es como una persona que busca tras de sí su almohada en la noche*».

Yan dijo: «*Comprendo. Comprendo*».

Wu dijo: «*¿Qué es lo que comprendes?*».

Yan dijo: «*El cuerpo entero es manos y ojos*».

Wu dijo: «*Tus palabras son grandes palabras, pero lo que dices es solo el ochenta o el noventa por ciento de la verdad completa*».

rable, que algunos llaman muerte, o bien extinción;[725] es el lugar en el que moran los buddhas y ancestros. Tal abundancia ilimitada de manos y ojos es la virtud de la «*desaparición*».

El «*no decir "yo" en el momento de la aparición*» y el «*no decir "yo" en el momento de la desaparición*», aparecen juntos, pero no desaparecen al mismo tiempo.

«*No decir*» es ya la desaparición de «*los elementos previos*» y la desaparición de los «*elementos posteriores*»; es «*el instante previo*» de los elementos y «*el instante posterior*» de los elementos. Los «*elementos previos y posteriores*» tienen lugar en el Dharma; «*los instantes previos y posteriores*» tienen lugar en el Dharma. Su «*no depender*» tiene lugar en el Dharma; su «*no oponerse*» tiene lugar en el Dharma. No obstante, decir que «*no se oponen*» y que «*no dependen*» es expresar solo «*el ochenta o el noventa por ciento de la verdad completa*».

Cuando la desaparición transforma los cuatro grandes elementos y los cinco agregados[726] del «yo» en manos y ojos, nos hacemos uno con ellos y nos entregamos con devoción a ellos.[727] Cuando la desaparición transforma los cuatro grandes elementos y los cinco agregados del «yo» en actividad li-

Yan dijo: «*¿Cómo lo comprende usted?*».

Wu dijo: «*Manos y ojos por todo el cuerpo*».

725 El *Rokusodaishihōbōdankyō* (j), *La Preciosa Visión del Sūtra de la Plataforma del Sexto Patriarca*, en la sección del maestro Shido, dice: «*El Nirvana Supremo es perfectamente brillante y siempre ilumina serenamente, pero la gente común lo llama muerte, los no budistas insisten en que es extinción y los seguidores de los dos vehículos lo llaman lo incondicionado*».

726 Los «cuatro grandes elementos y los cinco agregados» se refieren respectivamente a las cuatro formas fundamentales de materia, *mahābhūta* (s): tierra, agua, fuego y aire, de las cuales está compuesto el mundo físico, y los cinco agregados, *skandha* (s), que componen el organismo psico-físico.

727 Cuando realizamos que no hay un «yo» permanente, entregamos con devoción el «yo» impermanente a la tarea compasiva de liberar a los demás.

beradora, el maestro y el discípulo se reconocen mutuamente uno a otro como «*tú también eres eso*». En ese instante, decir «*el cuerpo entero es manos y ojos*»[728] no es suficiente. Decir «*manos y ojos por todo el cuerpo*»[729] no basta. En resumen, «*desaparecer*» es la virtuosa actividad de los buddhas y ancestros.[730]

[El Buddha dijo]: «El instante posterior no depende del instante previo. El elemento posterior no se opone al elemento previo».

Respecto a esto, tienes que saber que la «*aparición*» es «*aparición*» al comienzo, en la mitad y al final. «*Oficialmente, no hay espacio ni para una aguja, pero en privado, pueden pasar un caballo y un carro*».[731]

La «*aparición*» no depende ni se opone a la «*desaparición*», ni en el comienzo ni en el medio ni al final. La «*aparición*» hace que los *elementos* aparezcan súbitamente allí donde antes había «*desaparición*», pero esta «*aparición*» no presupone ni depende de la «*desaparición*» previa: «*es solo aparición de elementos*». Puesto que se trata de la aparición de elementos, esta forma no depende de nada ni se opone a nada.[732]

728 Las palabras del maestro Daowu.

729 Las palabras del maestro Yunyan.

730 *Metsu* (j), «desaparición», no significa solo «desaparición», sino también «disolución» o «cesación», como en la tercera de las Cuatro Nobles Verdades, *mettai* (j), «la verdad de la cesación». Su equivalente sánscrito es *nirodhasatya.*

731 El maestro Kyōsei Dōfu (c), Jingqing Daofu (j), 867-937, preguntó: «*Sin usar el ojo sagrado, ¿cómo podríamos reflejar algo tan inefable?*».

El maestro Sōzan Honjaku (c), Caoshan Benji (j), 840-901, respondió: «*Oficialmente, no hay espacio ni para una aguja, pero en privado, pueden pasar un caballo y un carro*» (*KDR*, capítulo 18.)

732 *Futaitai-so* (j): *Sō* significa 1) mutuamente y 2) forma, aspecto, apariencia. Esta frase dice *fusōtai*, «no-dependencia mutua», y *fusōtai*, «no-oposición mutua». En ambas expresiones, *so* funciona como adverbio («mutuamente»). En esta frase, Dōgen cambia la posición de *so*, de forma que funciona como sustantivo («forma»), variando completamente el significado.

De la misma forma, la «*desaparición*» tampoco depende de ni se opone a la «*desaparición*». También la «*desaparición*» –al comienzo, en el medio y al final– es solo «*desaparición*».

«*Si lo miramos de frente, no lo vemos, pero si apartamos nuestra intención de verlo, entonces reconocemos su existencia*».[733]

La «*desaparición*» ocurre de repente allí donde anteriormente hubo «*aparición*», pero esta «*desaparición*» no depende ni se opone a la «*aparición*» previa: «*es solo desaparición de elementos*».

Puesto que se trata de la «*desaparición*» de elementos, está más allá de la dependencia y de la oposición mutua.

Sea como sea –ya se trate de «*la desaparición*» es «*eso*»,[734] o de la «*aparición*» es «*eso*»– no es más que el sello del samadhi oceánico, llamado «*innumerables elementos*». No se trata de que no haya práctica y realización de «*eso*». Se trata simplemente de que el estado «*sin mancha*» es llamado *Sello del Samadhi Oceánico.*

❀

733 Se trata de una expresión del maestro Zen Tanka Tenen (c), Danxia Tianran (j), 738-824. Un monje preguntó al maestro Chōkei Eryō (c), Chang Huileng (j), 854-932: «*Un ancestro [Tanka Tenen] dijo: "Si lo miramos de frente, no lo vemos, pero si apartamos nuestra intención de verlo, entonces reconocemos su existencia". ¿De qué se trata?*».

El maestro respondió: «¿Has reconocido ya su existencia?» (*KDR*, capítulo 18).

734 «Eso» es la traducción de *zesoku*, (j). Esta expresión señala la realización inmediata de la desaparición y de la aparición

Samādhi es realización de la presencia;[735] es la expresión de la verdad; es una mano buscando a tientas una almohada durante la noche. No se trata *solo de que la búsqueda a tientas de la almohada se lleve a cabo desde hace millones y millones de eones*, sino de que [como el Buddha dice en el *Sūtra del Loto*]: «*Desde siempre permanezco en el océano proclamando el Sūtra del Loto*».[736]

[El Buddha dijo]: «*No afirmo "yo" aparezco*». Esto quiere decir: «*Desde siempre permanezco en el océano*». En el instante previo, la proclamación eterna es «*cuando una sola ola se mueve, diez mil olas la siguen*».[737] En el instante posterior, el *Sūtra del Loto Maravilloso* es «*cuando diez mil olas se mueven, una ola la sigue*».[738]

Aunque sondees mil o diez mil metros de la zona de pesca, sería lamentable que el sedal se precipitara hacia el fondo sin que ningún pez muerda el anzuelo. El instante previo y el instante posterior[739] significa «*el océano en el que me encuentro*»: esto es como decir «*el elemento previo, el elemento posterior*».[740] «*El elemento previo, el elemento posterior*» describe un «*elemento tras otro*».[741]

735 «Realización de la presencia» es otra forma de traducir la expresión *genjō*, incluida en el título del capítulo «Genjōkōan», en este mismo volumen.

736 Extraído de dos capítulos del *Sūtra del Loto*. En el capítulo titulado «Devadatta» encontramos el siguiente párrafo: «A solas en medio del océano, proclamo desde siempre el *Sūtra del Loto del Maravilloso Dharma*».

737 Dōgen alude aquí a un poema del maestro Chuanzi Decheng (c), Sensu Tokujō (j), f. d., conocido como «el barquero» (*chuanzi*):

> «He aquí un sedal de mil pies cayendo directamente hacia abajo.
> Cuando una sola ola se mueve, diez mil olas la siguen.
> La noche es tranquila, el agua fría;
> los peces no muerden el anzuelo.
> Retorno en la barca completamente vacía,
> cargada solo con luz de luna».

738 Para sugerir la relación mutua entre el sujeto y el objeto, Dōgen invierte la expresión del verso del maestro Decheng.

739 Las expresiones originales son *zennen-konen*, «instante previo, instante posterior» y *zenpōkohō*, «elemento previo, elemento posterior». Ambas expresiones sugieren la naturaleza fugaz de la realidad.

No se trata de que haya alguien «*en el océano*»: el océano en el que «*desde siempre permanezco*» no es un lugar en el que pueda morar la gente común, ni en el que los sabios quieran estar,[742] sino que es «*soy yo solo quien está en el océano*». Esta es la proclamación eterna.

Este *océano* no tiene nada que ver con el interior, ni con el exterior, ni con ambos: es el lugar en el que *permanezco desde siempre y para siempre proclamando el* Sūtra del Loto. El Buddha no mora en el este, ni en el oeste ni en el norte ni en el sur. La *barca está completamente vacía. Retorna cargada solo con luz de luna*. Retorna al refugio real.[743] ¿Quién podría llamarlo «enfangarse»?[744] Este «volver a casa» es la actuali-

740 *Zentō-kotō*, literalmente, «cabeza previa, cabeza posterior». Ambos términos –*men*, «cara», «aspecto», «superficie», y *tō*, «cabeza»– son usados para contar cosas en general. Pero mientras que *men* se usa para contar objetos planos, y a veces para contar abstracciones, *tō* se usa solo para contar objetos sólidos concretos. Aquí el maestro Dōgen parece estar haciendo hincapié en que *men* significa no solo un aspecto fenoménico, sino también una cosa concreta.

741 La expresión *zū-jō-an-zū*, literalmente, «disponer una cosa tras otra», según el uso que Dōgen hace del lenguaje, expresa el estado en el que cada cosa es lo que es.

742 Este párrafo introduce varias frases provenientes del poema *Caoan ge* (c), «Canto de la ermita con techo de paja», de Shitou Xiqian (700-790):

> «Quien ocupa esta ermita, vive apaciblemente en ella,
> sin constreñirse en el interior, en el exterior, ni en medio.
> No mora donde la gente común mora.
> No ama lo que la gente común ama».

Dōgen ha sustituido «no ama lo que la gente común ama» de Shitou por «no es un lugar en el que los sabios quieran estar».

743 *Jikki* (j), «refugiarse», «regresar al lugar real». *Ki*, *kae[ru]*, «volver» o «regresar», es el último ideograma del último verso del maestro Sensu Tokujo.

744 «Enfangarse» es la traducción libre de *taisui no anri* (j). *Taisui* forma parte de la expresión *dadei-taisui*, de origen chino, que significa «enfangarse y empaparse», metáfora que se refiere a meterse en asuntos complicados y farragosos.

zación última del *Buddhadharma*. Esta realización es llamada «*el sello que refleja el agua en tanto agua*».

Yendo más allá, es «*el sello que refleja el vacío en tanto vacío*», o más aún, «*el sello que refleja el barro en tanto barro*».[745] El sello que refleja el agua no es necesariamente el sello que refleja el océano, aunque en estados superiores pueda ser el sello que refleja el océano.[746] Este es el significado de «*sello oceánico*»,[747] «*el sello del agua*», «*el sello del barro*» y el «*sello de la mente*». Habiendo sido transmitido de ser a ser, el sello de la mente[748] sella-refleja el agua, sella-refleja el barro y sella-refleja el vacío.[749]

❀

En cierta ocasión, un monje preguntó al gran maestro Yuanzsheng de Caoshan:[750]

745 Dōgen invoca aquí a los así llamados «tres sellos» del Zen: el agua, el vacío y el barro (algunas veces interpretados respectivamente como los tres cuerpos, *Trikāya* (s), de un Buddha: *Dharmakāya* (s), *Sambhogakāya* (s) y *Nirmāṇakāya* (s). En esta frase, la polisemia del carácter *in* adquiere su máxima expresión dando lugar a significados difíciles de traducir.

746 En tanto conceptos, «agua» y «océano» son diferentes, pero en realidad son lo mismo.

747 *Kai-in*, como en el título de este capítulo.

748 El «sello-reflejo de la mente» se refiere a la transmisión de maestro a discípulo, en la que el maestro sella-refleja (autentifica) que la mente del discípulo ha alcanzado el Despertar, es decir, el estado en el que su mente sella-refleja la realidad tal y como es.

749 En otras palabras, zazen hace que el agua sea agua, que el barro sea barro y que el vacío sea vacío. En el capítulo 72 del *SBGZ*, «Zanmai-ō-zanmai», «El Samādhi Rey del Samādhi», Dōgen dice que el sello de la mente transmitido por los Siete buddhas es solamente sentarse en la postura del loto completo.

750 El Gran Maestro Yuanzheng de Caoshan es Caoshan Benji (c), Sōzan Honjaku (j), 840-901, sucesor de Dongshan Liangjie (c), Tōzan Ryōkai (j).

«*En las enseñanzas recibidas, hay un dicho, "el Gran Océano no alberga cadáveres".*[751] *¿Qué es el "océano"?*».

El maestro dijo: «*Lo que contiene a los innumerables elementos*».[752]

El monje dijo: «*¿Entonces por qué no alberga cadáveres?*».

El maestro dijo: «*En el Gran Océano no se encuentra nada que haya dejado de respirar*».

El monje dijo: «*El Océano contiene innumerables elementos, ¿por qué no alberga lo que ha dejado de respirar?*».

El maestro dijo: «*Los innumerables elementos no dejan de funcionar cuando dejan de respirar*».[753]

Este Caoshan era hermano en el Dharma de Yunju.[754] Lo que aquí se señala es justo el mensaje esencial de Dongshan.[755]

751 «No albergar cadáveres» es una de las diez virtudes que tradicionalmente se asocia con el océano. El *Avataṃsaka sūtra* (s), *El Sūtra de la Guirnalda de Flores*, en el capítulo llamado «Juji» (j) (Los diez estados) compara el estado de un *bodhisattva* con los siguientes diez estados o cualidades del océano: 1) su profundidad se alcanza gradualmente; 2) no alberga cadáveres; 3) no puede darse su nombre a extensiones menores de agua; 4) tiene un sabor único; 5) contiene muchos tesoros; 6) sus profundidades son impenetrables; 7) es amplio, grande e inconmensurable; 8) contiene muchas criaturas con cuerpos grandes; 9) sus mareas no pierden el ritmo, y 10) puede aceptar todas las grandes lluvias sin que se desborde. En el *sūtra*, la expresión «no alberga cadáveres» (es decir, arroja los cadáveres a las orillas) sugiere que no hay nada en este mundo que no tenga significado o vida, es decir, el Gran Océano incluye vida y muerte.

La noción de que «el gran océano no alberga cadáveres» es bastante común en la literatura budista. Aparece, por ejemplo, en el *Dazhidu lun* (c), donde se dice que aquellos que rompen la regla monástica no pueden permanecer en la *sangha*, al igual que las aguas del océano no albergan cadáveres.

752 «Elementos» es la traducción de *banyū* (j). *Ban*, innumerables; *yū* es *ū*, «existencias», «cosas», «elementos». He elegido esta última opción –elementos– para encadenar este poema con el poema inicial del capítulo.

753 Del capítulo «Caoshan» del *KDR*.

754 Yunju Daoying (c), Ungo Dōyō (j), m. 902, otro discípulo de Dongshan.

755 Dongshan Liangjie (c), Tōzan Ryōkai (j), 807–869, sucesor del maestro Ungan Donjō (j), Yunyan Tansheng (c), 784-841, considerado fundador del linaje Chan Caodong (c), Sōtō (j).

La frase «*en las enseñanzas recibidas hay un dicho*» se refiere a las correctas enseñanzas de los buddhas y ancestros, no a las enseñanzas de la gente común y los sabios, ni a la enseñanza inferior de aquellos que se llaman a sí mismos seguidores del *Buddhadharma*.

El océano que «*no alberga cadáveres*» no es el océano interior ni el océano exterior, ni los ocho océanos.[756] La pregunta del monje a Caoshan no se refería a ese tipo de océano. El monje entiende que este océano no es un océano, pero también comprende este océano como océano.

Aunque se insista en llamar océano a un océano, no se le debería llamar «*Gran Océano*».[757] «*Gran Océano*» no se refiere a grandes cantidades de agua de ocho cualidades[758] ni a las nueve vastas extensiones de agua.[759] Este océano es «*solo un compuesto de innumerables elementos*».[760] No es algo limitado a aguas profundas. Siendo así, la pregunta del monje «*¿qué es el océano?*» se refiere a un océano desconocido por los seres humanos y los celestiales. Este monje hizo esta pregunta con el fin de sacudir los puntos de vista fijos.

«*No alberga cadáveres*» significa «*cuando tu mente está clara, actúas con claridad; cuando tu mente está oscura, actúas con oscuridad*».[761] Un cadáver es un montón de cenizas muertas. Esto es, «*¿cuántas primaveras habrá conocido sin que su esencia haya experimentado cambios?*».[762] Nadie ha visto antes un cadáver así. Por eso nadie sabe lo que es.

Es el océano mismo quien pronuncia las palabras del maestro Caoshan: «*lo que contiene a los innumerables elementos*». Esto no quiere decir que *algo*[763] contenga *innumerables elementos*, sino que el *contenedor* es idéntico a *los innumerables elementos* contenidos. No se está diciendo que el Gran Océano es lo que contiene a *los innumerables elementos*, sino que *los innumerables elementos contenidos* son, sencillamente, el Gran Océano.

Aunque no sabemos qué son, los llamamos, eventualmente, *innumerables elementos*. Encontrarse con el rostro de un buddha o de un ancestro no es otra cosa que reconocer los innumerables elementos como innumerables elementos.

Puesto que los *innumerables elementos* están ya todos contenidos,[764] no necesitas «*elevarte sobre el pico de la montaña más alta*», ni «*caminar por el fondo del océano más profundo*».[765] En él tiene lugar tanto la retención como la no-re-

756 El *Abhidharmakośa śāstra* (s) contiene una descripción mítica del «océano interior» y del «océano exterior». El *Āgama Sūtra Extenso* describe los «ocho océanos» que rodean las ocho montañas en torno al monte Sumeru.

757 *Daikai* (j), «Gran Océano», no se refiere a un océano concreto, sino a la realidad total, que incluye la vida y la muerte.

758 El «agua de ocho cualidades» se refiere a la excelente agua de los océanos que rodean al Monte Sumeru (y llenan los lagos de la Tierra Pura de Sukkhāvati). Sus ocho cualidades son: dulce, fría, suave, ligera, pura, inodora, inocua para la garganta e inocua para el estómago.

759 Se refiere a los nueve grandes ríos de China.

760 Esta frase ensambla con el poema inicial del capítulo.

761 Expresión del maestro Chinshū Fuke (j), Pahua (c), un discípulo y sucesor de Unmon Bunen (j), Yunmen Wenyan (c), 864-949, el llamado Buddha Feliz.

762 «¿Cuántas primaveras habrá conocido sin que su núcleo haya experimentado cambios?» es un verso de un poema del maestro Damei Fachang (c), Daibai Hōjo (j), 752-839:

«El árbol seco y muerto
permanece fiel al frío bosque.
¿Cuántas primaveras habrá conocido
sin que su esencia haya experimentado cambios?».

763 «Algo» se refiere a una «cosa» o «entidad».

764 Son la contención misma.

765 Se refiere al poema de Yakusan (j) citado en el capítulo 11 del *SBGZ Uji*, «Existencia-tiempo», incluido en este volumen.

tención.[766] *Océano de la naturaleza de Buddha* y *océano de Vairocana* son simplemente sinónimos de *innumerables elementos*.[767] Aunque la superficie de este océano sea invisible, aquellos que nadan en él[768] no tienen dudas sobre su existencia.

Por ejemplo, al referirse a sí mismo como Bosquecillo de Bambúes, Duofu dijo: «*Uno o dos tallos se han inclinado*» y «*Tres o cuatro tallos se demayan*».[769] Ahora bien, dado que su práctica diaria en el monasterio le hizo tomar conciencia de las maneras engañosas y erróneas de percibir los «*innumerables elementos*», ¿por qué no dijo «*mil o diez mil tallos están doblados*», y por qué no habló de «*mil o diez mil bosquecillos*»? No olvides la verdad que se manifiesta así en el bosquecillo de bambúes. Incluso la expresión de Caoshan «*contiene innumerables elementos*» está contenida en los «*innumerables elementos*».[770]

Las palabras del monje «*¿por qué no alberga lo que ha dejado de respirar?*» parecen una pregunta, pero, en realidad,

766 *Shu* (j), «aceptar», «asimilar», «integrar», «retener», y *ho* (j), «soltar», «dejar ir», «no retener». El movimiento del océano convencional consiste tanto en retener o contener, como en soltar o no retener. Ambos movimientos están contenidos en el océano. Son océano.

767 Es decir, el contenedor no está separado de lo que contiene, ya que ambos, contenedor y contenido, son una sola y misma cosa.

768 Los buddhas y los ancestros.

769 Se trata del maestro Kōshū Tafuku (j), f.d., un sucesor del maestro Jōshū Jūshin (j), Zhaozhou Congshen (c), 878-987. Su apodo era Issōchiku (j), «Bosquecillo de bambúes».

Un monje preguntó: «*¿Qué es el Bosquecillo de Bambúes de Duofu?*».
El maestro respondió: «*Uno o dos tallos están inclinados*».
El monje dijo: «*No comprendo*».
El maestro dijo: «*Tres o cuatro tallos están doblados*».
(*KDR*, capítulo 11; *Gotōegen* (j), capítulo 4).

770 La expresión de Caoshan no es más que un elemento dentro de los innumerables elementos.

expresan su comprensión del asunto. Si fuera alguien que duda, solo encontraría a alguien que duda.

¿Por qué el océano «*no alberga nada que haya dejado de respirar*», y cómo es que «*el Gran Océano no alberga cadáveres*»? Si el Gran Océano contiene todos los *elementos*, ¿por qué en él no se encuentra nada que haya dejado de respirar?

«*Contener*» no es «*albergar*». «*Contener*» es «*no-albergar*».[771] Aunque las miríadas de elementos no fueran más que cadáveres, el océano no podría albergarlos sin cambios durante diez mil años.[772] Este viejo monje nunca retendrá esa ficha.[773]

Caoshan dijo: «*Los innumerables elementos no dejan de funcionar cuando dejan de respirar*». En otras palabras, aunque «*los innumerables elementos*» respiren o dejen de respirar, no hay ningún lugar para «*cadáveres*» en el Gran Océano.[774] Aunque los cadáveres sean cadáveres, funcionan como uno con «*los innumerables elementos*» y, [debido a que siguen cumpliendo una función], siguen formando parte de los innumerables elementos.

771 El océano lo contiene todo, pero no alberga ninguna forma concreta. La cualidad de no-albergar ninguna forma concreta es lo que permite que lo contenga todo.

772 Un cadáver no conserva la forma de cadáver instante tras instante: cambia, se transforma.

773 Esta expresión es muy difícil de traducir, si no imposible. «Ficha» es la traducción de *chaku* (j). Literalmente hace referencia a un determinado movimiento en el juego del *go*. Esa «ficha» puede ser interpretada como «permanencia». Dōgen da testimonio de ello, llamándose a sí mismo «este viejo monje».

774 Desde el punto de vista convencional, un cadáver es algo muerto que carece de función. Pero desde el punto de vista del budismo sigue «vivo» en cuanto que sigue cumpliendo una función. «No hay ningún lugar para cadáveres en el Gran Océano» expresa, pues, el principio de que no existe nada «muerto» o carente de función. Véase el capítulo *Shoji*, «*Vida-muerte*», en este mismo volumen.

El instante previo y el instante posterior [de cada elemento] forman parte integrante de los «*innumerables elementos*». Cada uno de estos instantes cumple una función, más allá del hecho de que haya o no respiración.

Esto es como la expresión «*un ciego guiando a una multitud de ciegos*». Esto es como decir que «*una multitud de ciegos guía a una multitud de ciegos*». La multitud de ciegos que guía es el *contenedor* de los *innumerables elementos*; la multitud de ciegos guiados es *los innumerables elementos contenidos.*[775]

En la suprema Vía que todo lo trasciende, ningún esfuerzo es completado sin [la experiencia de] ser uno con los *innumerables elementos*. Este es el *Sello del Samadhi Oceánico.*

Redactado el día 20 del cuarto mes lunar, durante el tercer año de la era Ninji [1242], año del tigre, en el monasterio Kannon Dōri Kōshōhōrinji,

Fue transcrito durante el primer año de la era Kangen [1243], año del conejo, por Ejō.

775 Es decir, es lo mismo.

光明

KOMYŌ

Clara luz

El gran maestro Changsha Zhaoxian[776] de la provincia de Hunan, que vivió en China durante la dinastía Song, dijo una vez a sus discípulos:

> *«El universo entero que se extiende en las diez direcciones no es más que el Ojo de este monje.*
> *El universo entero que se extiende en las diez direcciones no es más que la palabra cotidiana de este monje.*
> *El universo entero que se extiende en las diez direcciones no es más que el cuerpo de este monje.*
> *El universo entero que se extiende en las diez direcciones no es más que la clara luz del Sí Mismo.*[777]
> *El universo entero que se extiende en las diez direcciones permanece en el seno de la clara luz del Sí Mismo.*
> *En el universo entero que se extiende en las diez direc-*

776 Chōsa Shōken (j), Changsha Jingcen (c), discípulo de Nangan Fugan (j), Nanquan Puyuan (c), 748-834. Las fechas de su nacimiento y muerte nos son desconocidas. Zhaoxian es su título póstumo.

777 El Sí Mismo es la traducción del término japonés *jiko*. Este es el término empleado por Dōgen para designar el Sí Mismo original que existe antes de la aparición de la individualidad cuerpo-mente y que continúa existiendo después de la desaparición de esta. Dōgen distingue este Sí Mismo (*jiko*) del pronombre personal «yo» (*ware*), del sí mismo individual (*ji*) y del ego (*ga*).

ciones no hay ni un solo ser humano que no sea el Sí Mismo».[778]

Estudiad siempre con aplicación la Vía del Buddha. No os relajéis con el tiempo, ni os alejéis de ella. Son muy pocos los seguidores de la Vía que han obtenido la clara luz de la Iluminación.

❀

El emperador chino Xiaoming[779] de la dinastía Han tardía,[780] cuyo pseudónimo fue Zhuang, y que fue conocido cuando ascendió al trono con el nombre de Xian, era el cuarto hijo del emperador Guangwu.[781] Fue durante su reinado, el décimo año de la era Yongping,[782] año del dragón, cuando Matanga[783] y Dharmaratna transmitieron por primera vez la enseñanza del Buddha en el país de los Han. Estos maestros budistas mantuvieron numerosas discusiones y debates filosóficos con los

778 Extraído del *KDR*.

779 El emperador Kōmei (j) reinó entre los años 57 y 75 d.C. Envió una delegación a la India a la búsqueda del Dharma del Buddha. Construyó el célebre templo Baimasi, el templo del Caballo Blanco, en Luoyang, la capital de los Han orientales.

780 25-220 d.C.

781 Kōbutei (j), 6 a.C.-57 d.C. Descendiente en la novena generación del primer emperador de la dinastía de los Han occidentales. Fue el primer emperador de la dinastía de los Han orientales. Fundó la capital Luoyang. Reinó entre el año 25 y el 57 d.C.

782 Paz Eterna (c., Yongping; j., Eihei) fue el nombre que Dōgen puso al segundo monasterio que fundó en Japón en el 1246, el Eiheiji, en conmemoración de la era de este emperador durante la cual el budismo fue introducido en China. El décimo año de la era de la Paz Eterna corresponde al año 67 de la era cristiana.

783 Kāçyapasmātanga (s), Matoga (j), y Dharmaratna (s), Zhu Falan (c), Jikuhōran (j), fueron dos maestros budistas que llegaron desde la India central y se instalaron en el templo del Caballo Blanco por invitación del emperador Xiaoming. Allí tradujeron al chino numerosos *sūtras* del canon budista.

adeptos del taoísmo y, finalmente, convencieron al emperador de la superioridad del Dharma del Buddha.

Más tarde, durante el reinado del emperador Wu[784] del reino de Liang, durante la era Putong,[785] a través del mar de China llegó a la provincia de Guang[786] el primer ancestro de Bodhidharma procedente de la India. Siendo el vigésimo octavo heredero del Dharma de Śākyamuni, fue él quien transmitió la preciosa visión del Dharma verdadero. Residió en el monasterio Shaolin,[787] en el pico Shaoshi[788] del monte Song.[789] Bodhidharma transmitió correctamente el Dharma al segundo patriarca, el gran maestro Zen Huike.[790] Así es como la clara luz del Buddha ha sido transmitida íntimamente de generación en generación.

Antes de la llegada de Bodhidharma, nadie había visto ni oído hablar de la clara luz del Buddha en China. Nadie había podido conocer la clara luz del Sí Mismo. Aunque todo el mundo posee inherentemente la clara luz, nadie puede descubrirla usando sus propios medios. Hasta la llegada de Bodhidharma, nadie en China fue capaz de clarificar la forma y la naturaleza original de la clara luz ni vivenciar sus funciones. No entendían que la clara luz es su mismísima esencia. Pensaban que la clara luz era algo totalmente separado de ellos mismos. Su mente estaba nublada por esta idea falsa de separación y, aunque esta falsa idea de separación es también clara luz, a causa de ella no podían percibir la clara luz.

784 Se trata del emperador Bu (j) de la dinastía Ryō (j).

785 La era Putong, Futsu (j), abarca los años 520-526 de la era cristiana.

786 Kōshu (j).

787 Shōrinji (j).

788 Shoshitsuho (j).

789 El monte Song, Suzan (j), una de las «Cinco montañas sagradas», Wushan (c), de China, se encuentra en la provincia de Henan.

790 Shenguang Huike (c), Jinkō Eka (j), 487-593.

Las personas que se sienten lejos de la clara luz imaginan que esta clara luz es roja, blanca, azul o amarilla, o que debería ser como la luz del fuego o como la luz reflejada en el agua, o parecida al brillo de las perlas o de las joyas, o como la luz de los dragones o de los dioses, o como la luz del sol y de la luna.

Por mucho que estudien con maestros y lean *sūtras*, cuando oyen hablar de la clara luz piensan que se trata de algo parecido a la luz de una luciérnaga,[791] sin darse cuenta de que esa no es la visión definitiva. Ha habido muchos así durante las dinastías Han, Suei, Tang y Song[792] hasta ahora. No sigas a los maestros del Dharma que solo estudian las palabras. No hagas caso a las opiniones confusas de los maestros de meditación.[793]

❀

La clara luz de los buddhas y ancestros es el universo entero en las diez direcciones. Todos los buddhas y ancestros son la clara luz. La clara luz es la transmisión de Buddha a Buddha. La clara luz es la luz del Iluminado y la iluminación de la luz. Los buddhas y ancestros saben que la clara luz es la iluminación de los buddhas y ancestros. Cuando la clara luz nos ilumina a través de la práctica, nos convertimos en Buddha, nos sentamos como buddhas, actualizamos la iluminación y realizamos lo que todos los buddhas

791 «*Como la luz de una luciérnaga*» se refiere a algo externo.

792 Dinastía de los Han: 206 a.C.-220 d.C.; dinastía de los Suei: 581-618; dinastía de los Song del norte: 960-1127; dinastía de los Song del sur: 1127-1279.

793 Ya en la época de Dōgen existían maestros de Dharma que se acercaban a la enseñanza del Buddha principalmente a través del estudio académico y otros maestros de Dharma que lo hacían a través de la experiencia meditativa. En esta ocasión, el maestro Dōgen nos pone en guardia frente a ambos.

y ancestros han realizado. Esta es la razón por la que se ha dicho:

> *La clara luz ilumina el Oriente*
> *de los dieciocho mil mundos de los buddhas.*[794]

¡He aquí que esta clara luz brota incluso de este verso del *sūtra*! *La clara luz* designa la luz del Buddha. *Iluminar el Oriente* quiere decir que es el Oriente el que resplandece. *Oriente* no se refiere a este lado o a aquel otro. Se trata del centro del universo, es decir, de nosotros mismos. Existe un *Oriente* en este mundo, en otros mundos, incluso existe un *Oriente* en Oriente.[795] Estudiad esta enseñanza esencial. *Dieciocho mil* se refiere a nuestra propia conciencia ilimitada. No se refiere a un número matemático y no tiene nada que ver con ninguna cifra. *Mundos de los buddhas* significa los mundos iluminados que se hallan en nosotros mismos.

Si al oír la expresión «*esta clara luz ilumina el Oriente*» alguien piensa que esta luz es como una flecha de seda blanca que ha sido disparada hacia Oriente, no está comprendiendo el Dharma. Las diez direcciones del universo no se reducen a Oriente. Esta expresión *Oriente* se refiere al universo entero de las diez direcciones. El universo entero es *Oriente*. *Oriente* es el universo entero. En el mismo instante en el que se desvela y se manifiesta este verso del *sūtra*, la clara luz ilumina los dieciocho mil mundos de los buddhas.

794 Extraído del prólogo del *Sūtra del Loto*, «Saddharma Puṇḍarīka Sūtra» (s); «Hokekyō» (j); «Fahuajing» (c).

795 «Oriente» designa aquí no la dirección cardinal, sino la fuente de la clara luz, manantial que brota tanto desde el centro del universo como desde el centro del corazón de cada existencia.

❀

El emperador Xiang[796] de la dinastía Tang fue el padre de dos emperadores, Mu y Xuan, y el abuelo de los emperadores Jing, Wen y Wu.[797] En cierta ocasión, después de haber realizado una ceremonia devocional dedicada a las reliquias de un buddha, una clara luz inundó la sala. El emperador se regocijó enormemente y todos los miembros de su corte fueron a felicitarle la mañana siguiente y le dijeron que un prodigio así había tenido lugar gracias a la virtud y a la nobleza del emperador. Sin embargo, un oficial llamado Han Yu, conocido como Tuizhi,[798] que mucho tiempo atrás había estudiado el Dharma del Buddha, no felicitó al emperador. El emperador le preguntó: «*Todos los oficiales, excepto tú, me han felicitado. ¿Cuál es el motivo?*». Han Yu respondió: «*Una vez, leí en un* sūtra *budista que la luz del Buddha no es roja, azul, amarilla, blanca ni de ningún color natural.*[799] *La luz*

796 Kensō (j), hijo primogénito del emperador Shunzong, Junsō (j), y undécimo emperador de la dinastía de los Tang. Reinó entre el 805 y el 820.

Mu, Bokusō (j), tercer hijo de Xiang y duodécimo emperador de la dinastía de los Tang. Reinó entre el 820 y el 824.

Xuan, Sensō (j), decimotercer hijo de Xiang y decimosexto emperador Tang. Reinó entre el 864 y el 859. Fue un ferviente seguidor del budismo.

797 Jing, Kinsō (j), hijo primogénito de Mu y decimotercer emperador Tang. Reinó entre el 824 y el 826.

Wen, Bunsō (j), segundo hijo de Mu y decimocuarto emperador Tang. Reinó entre el 826 y el 840.

Wu, Busō (j), quinto hijo de Mu y decimoquinto emperador Tang. Reinó entre el 840 y el 846. Inició una vasta campaña de persecución del budismo en China que fue finalmente detenida por Xuan.

798 Hanyu Wegong, Kanyu Bunkō (j), 768-824. Fue uno de los ocho grandes letrados de las dinastías Tang y Song. Fue un ardiente confucionista y predicó el renacimiento de la cultura clásica china. La anécdota que Dōgen cuenta aquí le costó el exilio.

799 Se trata del *Bonmōkyō* (j), *Brahmajala Sūtra* (s), el *Sūtra de los Preceptos*.

que vimos no era la luz del Buddha, sino la luz de tus dragones protectores». Entonces, el emperador le preguntó: «*Entonces, dime ¿qué es la luz del Buddha?*». Han Yu permaneció en silencio.

Aunque Han Yu era laico, tenía el coraje de un valiente. Podemos imaginar que era un hombre de gran poder, capaz de girar el cielo y transformar la Tierra. Su actitud es un buen testimonio de la aspiración inicial al Despertar.[800] Si carecemos de esta aspiración, aunque estudiemos los *sūtras* y hagamos llover flores del cielo, nuestra práctica será inútil. Incluso los santos y los sabios que hagan suya la resolución de Han Yu desarrollarán su aspiración al Despertar, seguirán la práctica y alcanzarán la iluminación.

Sin embargo, Han Yu no tenía una comprensión completa de los *sūtra*. Dijo que la clara luz del Buddha no era azul, amarilla, roja o blanca. ¿Qué quería decir con esto? Está claro que no es una luz natural, pero, entonces ¿qué es? Si el emperador Xiang hubiera sido un auténtico buddha y ancestro, le hubiera dicho a Han Yu: «*Aunque, cuando ves el azul, el amarillo, el rojo y el blanco, comprendes que estos colores no son la clara luz del Buddha, todavía no te has dado cuenta de que la clara luz también se manifiesta como azul, amarillo rojo y blanco*».

La clara luz se encuentra en todas partes, incluso en la hierba y en las plantas. Las diversas partes de la planta –raíces, tallo, ramas, hojas, flores, frutos, color– se expresan como clara luz. La clara luz no solo se manifiesta en este mundo, sino también en el mundo de los seres celestiales, en el de los seres humanos, en el infierno, en el mundo de los seres ham-

800 *Shoshin* (j.), aspiración inicial al Despertar, designa el primer impulso de realizar la Vía del Buddha para el bien de todos los seres.

brientos, en el de los animales y en el de los *asuras*.[801] Puesto que la clara luz es aquí y ahora, ¿de qué serviría separar y analizar la claridad y la luz? ¿Por qué tendríamos que preguntarnos cómo es que las montañas, los ríos y la gran tierra aparecen repentinamente? Estudia las palabras de Chōsa: «*El universo entero que se extiende en las diez direcciones no es más que la clara luz del Sí Mismo*». Este Sí Mismo, que es clara luz, es el universo entero de las diez direcciones. Reflexionad bien sobre esto.

El nacimiento y la muerte son el nacimiento y la muerte de la clara luz. Hombres ordinarios y santos son diferentes tonalidades de la clara luz. Convertirse en buddha o en ancestro son matices de la clara luz. La práctica de la Vía y la Iluminación existen, pero no son más que tonalidades de la clara luz. Las hierbas, los árboles, las paredes, la piel, la carne, los huesos y la médula son colores de la clara luz. El humo, la niebla, el agua, las piedras, los pájaros que vuelan en el cielo son formas cambiantes de la clara luz. Ver y comprender nuestra clara luz es encontrar la visión del Iluminado. El universo entero en las diez direcciones no es otra cosa que el Sí Mismo. El Sí Mismo no es otra cosa que el universo entero en las diez direcciones. No hay nada más allá de esto. Incluso si existiera algo más allá de esto, eso sería otro aspecto de la Iluminación. Es la práctica de la Vía y la experiencia de la Iluminación las que nos hacen darnos cuenta de que el universo entero en las diez direcciones no es otra cosa que nuestro cuerpo, nuestra piel, nuestra carne, nuestros huesos y nuestra médula.

801 *Asuras* (s), semidioses guerreros, habitantes de uno de los seis reinos o estados de existencia de los que habla el budismo.

❀

El gran maestro Daciyun Kuanzhen,[802] del monte Yunmen, fue el trigésimo noveno ancestro desde el Buddha. Recibió la transmisión del Dharma del gran maestro Xuefeng Zhenjiao.[803] Aunque comenzó a estudiar el *Buddhadharma* siendo ya de edad avanzada, fue un digno sucesor de los ancestros. ¿Quién osaría decir que en el monte Yunmen no apareció el Buddha de la clara luz?

Encontrándose un día en la sala del Dharma, preguntó a los monjes: «*La clara luz brilla en todos y en cada uno de los seres, pero, cuando intentamos verla, permanece en lo más profundo de las tinieblas. ¿Dónde se encuentra pues la clara luz?*».

Como nadie respondía, él mismo dijo: «*En la sala de los monjes, en la sala del Buddha, en la cocina y en las tres puertas*».[804]

«*La clara luz brilla en todos y en cada uno de los seres*» no quiere decir que la clara luz llegará en el futuro, o que fue en el pasado remoto, o que puede ser vista por los demás. Lo que quiso decir Yunmen es que la clara luz mora en cada existencia. Yunmen enseñó que todas las existencias son Yunmen. Yunmen no explicó la clara luz, sino que dijo que la clara luz se manifiesta a sí misma en cada ser. La clara luz brilla en todo el mundo. El cuerpo humano es clara luz. Clara luz es otra manera de designar a cada existencia. La clara

802 Yunmen Kuangzhen (c), Unmon Kyōshin (j), 864-949, fundador de la escuela Zen Yunmen (c), Unmon (j). Daciyun es su nombre póstumo.

803 Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908. Shingaku (j), Zhenjiao o Zhenjue (c) es su título honorífico.

804 Las tres puertas (j: *sanmon*) designa la entrada principal de los monasterios Zen. La puerta principal y las dos laterales simbolizan las tres puertas de la Liberación: la de la vacuidad, la de la no-forma y la de la no-acción.

luz se encuentra tanto en el interior como en el exterior de los seres. La clara luz es existencia. Existencia es existencia. Clara luz es clara luz.

Ahora podemos ver que la clara luz abarca el universo entero; el universo entero es clara luz. Ahora le pregunto a Unmon: ¿qué quieres decir con «*todos y cada uno de los seres*» y «*clara luz*»? Él mismo responde con la pregunta: «*¿dónde se encuentra, pues, la clara luz?*». Esta pregunta es una clara luz capaz de aniquilar cualquier duda suscitada acerca de la clara luz. Lo que quiso decir es que *todos y cada uno de los seres* y la *clara luz* forman un solo cuerpo, son inseparables. Sin embargo, *nadie respondió.* A veces, no responder nada es la respuesta correcta. No responder nada es la «*preciosa visión del Dharma verdadero y la mente serena del nirvana*»[805] correctamente transmitidos por los buddhas y ancestros.

Fue Yunmen quien respondió a su propia pregunta: «*En la sala de los monjes, en la sala del Buddha, en la cocina y en las tres puertas*». Yunmen respondió en tanto Yunmen, en tanto audiencia, en tanto clara luz, en tanto sala de los monjes, sala del Buddha, cocina y tres puertas. ¿Por qué respondió así? Lo que él entendió con ello era muy diferente de lo que los monjes y laicos pensaron. ¿Cuántas salas de monjes, salas de Buddha, cocinas y tres puertas existen? ¿Se refería a sí mismo o a los seis buddhas que precedieron a Śākyamuni, o a los veintiocho ancestros indios o a los seis ancestros chinos, o a todos los maestros Zen de todas las épocas y de todos los países? Fuera lo que fuera, no es otra cosa que clara luz. Su expresión no solo significa todos y cada uno de los seres, sino

805 *Shōbōgenzō Nehanmyōshin* (j), las palabras del Buddha Śākyamuni cuando le transmitió el Dharma a Mahākāśyapa.

también clara luz. Después de la explicación de la clara luz de Unmon, surgieron numerosas enseñanzas: «*Ningún Buddha en la sala del Buddha*», «*Ninguna sala del Buddha, ningún Buddha*», «*Hay Buddha en la clara luz*», «*Buddha no tiene clara luz*», «*La clara luz supera al Buddha*», «*El Buddha es la misma clara luz*», etcétera.

❀

Una vez, el gran maestro Zhenjiao del monte Xuefeng[806] dijo a sus monjes: «*Os he encontrado a todos y a cada uno frente a la sala de los monjes*». Esta era la manifestación de su iluminación y la verdadera expresión de sí mismo.

Una vez, el discípulo de Xuefeng, Baofu,[807] le preguntó a Ehu,[808] otro discípulo: «*Dejando a un lado, por el momento, el estar frente a la sala de los monjes, ¿en qué Pabellón de Vistas Panorámicas o en qué Pico del Cuervo de Piedra encontró Xuefeng a todos y a cada uno?*».[809] Ehu se dirigió rápidamente a sus dependencias y Baofu a la sala de los monjes. Ambos comprendieron el significado y el propósito de la enseñanza de su maestro. Volviendo a sus respectivos lugares, mostraron que la iluminación es encontrar nuestro verdadero yo. Este es el significado real de «*os he encontrado a todos y a cada uno frente a la sala de los monjes*».

❀

806 Véase nota 29.

807 Baofu Congzhan (c), Hofuku Jūten (j), m. 928.

808 Gako (j). No se sabe nada de él.

809 Pabellón de Vistas Panorámicas, Boshutei (j), y Pico del Cuervo de Piedra, Usekire (j), son nombres de lugares. Parece ser que la esencia de este diálogo es que no deberíamos limitarnos a ningún lugar, es decir, nuestra verdadera naturaleza se extiende por todas partes.

De forma similar, el gran maestro Zheying del monasterio Dizang[810] dijo: «*El cocinero entra en la cocina*».

Esta expresión procede de un tiempo muy anterior a los siete buddhas del pasado.[811]

❀

Esta enseñanza fue impartida a la sangha de monjes en el monasterio Kannondōri Kōshōhōrin-ji, en una noche de verano, durante el cuarto período de la tercera vigilia del segundo día del sexto mes lunar, en el tercer año de la era Ninji.[812] *En ese momento, temporada de lluvias, la lluvia caía a cántaros y las gotas brotaban de los aleros. ¿Dónde podríamos encontrar la clara luz? Esta gran* sangha *mía aún no se ha repuesto de la impresión que las palabras de Unmon han dejado en sus corazones.*

Copié[813] *este texto en la dependencia del ayudante del abad, en el monasterio Daibutsu-ji, provincia de Echizen, el tercer día del duodécimo mes lunar en el segundo año de la era Kangen.*[814]

810 Luohan Guichen (c), Rakan Keishin (j), 867-928. Después de haber estudiado con Yunju Daoying (c), Ungo Dōyō (j), m. 902, y con Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908, se hizo discípulo de Xuansha Shibei (c), Gensha Shibi (j), 835-908, de quien recibió la transmisión del Dharma. Su nombre honorífico es gran maestro Zheying (c), Shinnō (j). Véase *BHD-Zen*.

811 En la cosmología budista se habla de siete buddhas que vivieron antes que Śākyamuni Buddha, el Buddha histórico. Esta frase quiere decir que la expresión de Zheying trasciende el tiempo.

812 Alrededor de las dos de la madrugada, el 1 de julio de 1242.

813 Estas notas finales, que en esta edición hemos puesto en cursiva, son añadidos de Koun Ejō, el sucesor de Dōgen y recopilador del *Shōbōgenzō*.

814 1 de enero de 1245.

身心學道

SHIN JIN GAKU DŌ

El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente[815]

La Vía del Buddha no puede ser alcanzada sin práctica y permanece alejada sin estudio.

El maestro Zen Dahui[816] de Nanyue dijo: «*La práctica y la iluminación existen, pero no debemos contaminarlas*».

No estudiar la Vía del Buddha es caer en el estado de los *icchantikas*.[817] Todos los buddhas y ancestros han practicado y estudiado el Dharma del Buddha.

❀

De forma provisional,[818] se puede decir que hay dos formas de estudiar la Vía del Buddha: estudiarla con la mente y estudiarla con el cuerpo.

815 El título está compuesto de cuatro ideogramas: *Shin* (j), la mente; *jin* (j), el cuerpo; *gaku* (j), el estudio; *do* (j), la Vía. Habitualmente se traduce como «El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente», pero atendiendo a la enseñanza contenida en este capítulo, podría ser perfectamente traducido como «La Vía del estudio del cuerpo y de la mente».

816 Nangaku Ejō (j), Nanyue Huairang (c), 677-744, sucesor del maestro Daikan Enō (j), Dajian Huineng (c). Dai-e (j), Dahui (c), es su título póstumo.

817 *Icchantikas* (s), *sendai* (j), *dan-zenkon* (c): se refiere tanto a aquellos que corren detrás de la satisfacción de sus deseos, como a los que tienen una vision nihilista de la existencia.

818 En el budismo se distinguen las enseñanzas budistas definitivas, que apuntan directamente a la realidad absoluta más allá de las palabras, y las enseñanzas budistas provisionales, que son métodos de enseñanza relativos. La división

«*Estudiar con la mente*» es estudiar los diversos aspectos de la mente, tales como los llamados *citta*,[819] *hridaya*,[820] *vriddha*.[821]

Después de establecerte en la compasión[822] y de haber suscitado la aspiración al Despertar para el bien de todos los seres vivientes,[823] toma refugio en el Dharma de los buddhas y ancestros y aplícate a las acciones concretas propias de la aspiración al Despertar. Si esta aspiración no ha surgido aún en ti, sigue la enseñanza de los buddhas y ancestros que la desarrollaron en los tiempos pasados.

La aspiración al Despertar se manifiesta como mente clara,[824] como la mente de los antiguos buddhas,[825] como la mente cotidiana,[826] o como la mente universal.[827]

A veces se estudia la Vía abandonando la mente, a veces se la estudia teniendo en cuenta la mente. Sea como sea, estudia la Vía con el no-pensamiento[828] y estúdiala con el pensamiento.[829]

---

del estudio de la Vía en estudio con el cuerpo y estudio con la mente es un método de enseñanza relativo.

819 *Citta* (s), pensamiento, intención, razón, inteligencia superior, conciencia.

820 *Hridaya* (s), *shin* (j), se suele traducir como «corazón», entendiendo «corazón» como la naturaleza esencial e invisible de la realidad, así como en el sentido de sede de la actividad mental y emocional. En algunos comentarios chinos se utiliza este término en el sentido de «la mente de los árboles y de la hierba». En un sentido amplio, puede ser considerada como la mente inconsciente o subconsciente. También se puede traducir como «conciencia» y como «intención».

821 *Vriddha* (s), *irida* (j), mente concentrada, enfocada, experimentada, sabia.

822 *Kannon doko* (j), «comunicación empática»

823 «Dar libre curso a la aspiración de alcanzar el Despertar para el bien de todos los seres vivientes» es la traducción de *hotsu bodaishin* (j), *bodhiccita* (s).

824 *Seki-shin* (j).

825 *Kobutsu-shin* (j).

826 *Heijō-shin* (j).

827 *Sangai-shin* (j).

828 *Fushiryō gakudō* (j).

829 *Shiryō gakudō* o *nenko gakudō* (j).

A veces se transmite y se recibe auténticamente un *kesa*[830] dorado.[831] A veces, uno dice: «*has alcanzado mi médula*», y el otro se mantiene de pie después de haber realizado tres postraciones.[832] Otras veces, uno transmite el *kesa* y el otro muele el arroz.[833] A esto se le llama el estudio de la mente con la mente.[834]

Afeitarse los cabellos y vestir el hábito monástico significa transformar y clarificar la mente. Dejar el palacio y adentrarse en las montañas[835] es dejar la mente y adentrarse en la mente. Adentrarse en las montañas es pensar sin pensar.[836] Dejar atrás el mundo es ir más allá del pensamiento.[837]

Aquellos que mantienen este estado como un ojo abierto en la actividad cotidiana pueden desenvolverse en medio de las circunstancias kármicas una y mil veces.

830 *Kesa* (j), *kasaya* (s), es el hábito del monje budista. Se viste generalmente cubriendo el hombro izquierdo y dejando al descubierto el derecho. Todas las tradiciones budistas utilizan este hábito, cuyos orígenes se remontan al mismo Buddha Śākyamuni. En la tradición Zen se dice que, durante las primeras generaciones a partir del Buddha histórico, la entrega al discípulo del *kesa* del maestro certificaba la transmisión del Dharma.

831 Se dice que el Buddha Śākyamuni entregó a su principal discípulo Mahākāśyapa un *kesa* dorado como certificación de la transmisión del Dharma.

832 Se refiere a los hechos que marcaron la transmisión del Dharma de Bodhidharma a Huike (c), Eka (j). Véase *BHD-Zen*.

833 Se refiere a las circunstancias que marcaron la transmisión del Dharma del quinto patriarca Hongren (c), Kōnin (j), al sexto patriarca Huineng (c), Enō (j). Véase *BHD-Zen*.

834 «Estudio de la mente con la mente» es la traducción de *i shin gaku shin* (lit. «con la mente estudiar la mente»), una modificación de la famosa frase *i shin den shin* (lit. «transmisión de mente a mente, o de corazón a corazón»).

835 Se refiere al abandono de palacio por parte del Buddha Śākyamuni y de su adopción de la vida de asceta errante en busca de la verdad.

836 *Shiryō-ko-fushiryō* (j), pensar sin pensar. Expresión del maestro Yaoshan Weiyan (c), Yakusan Igen (j), con la que describe la meditación zazen. Véase *Dichos y hechos de tres maestros chan chinos*. Colección «Textos de la Tradición Zen», ediciones Miraguano.

837 «Más allá del pensamiento» es la traducción de *hishiryō* (j), *op. cit.*

Cuando se estudia la Vía de esta forma, el fruto llega espontáneamente allí donde hay mérito, mientras que el mérito no llega allí donde hay fruto. Respiras secretamente a través de las fosas nasales de los ancestros budistas o usas la pezuña de un burro o de un caballo como sello de la iluminación. Estos son los ejemplos auténticos que han prevalecido durante miles de años.

❀

Ahora, las montañas, los ríos, la Tierra, el sol, la luna y las estrellas son conciencia.[838] En este preciso instante en el que se manifiesta lo que es tal y como es,[839] ¿qué es la conciencia que percibe lo que se está manifestando ante ti? «*Montañas, ríos y tierra*» no se refiere a las montañas, ríos y tierra en los que te encuentras. Existen muchas clases de montañas: algunas son grandes, otras pequeñas, algunas se yerguen verticalmente, otras se extienden horizontalmente. Billones de mundos e innumerables reinos pueden ser encontrados en una montaña. Hay montañas suspendidas en la forma y las hay suspendidas en el vacío.

También el agua adquiere numerosos aspectos: están los ríos celestiales y los ríos terrestres; están los cuatro grandes ríos,[840]

838 Traduciré el término *shin*, por «mente» o «conciencia», indistintamente, según el contexto.

839 «En este preciso instante en el que se manifiesta lo que es tal y como es» es la traducción de *shōtō inmoji* (j). *Shōtō*: alcanzar la meta; *inmo*: la talidad; *ji*: el tiempo.

840 Los cuatro grandes ríos son el Ganges, el Sindhu, el Vaksu y el Sita, los cuales, según los antiguos indios, nacían del lago Anavatapta, en el que vivía un dragón que se había liberado de todo tipo de sufrimientos.

cuya fuente es el lago que libera del fuego;[841] están los cuatro lagos Anavatapta del continente septentrional Uttarakuru;[842] están los océanos y están las lagunas.

La tierra no es siempre suelo y el suelo no es siempre tierra.[843] Está la tierra-suelo, la tierra-estado mental y la tierra-tesoro.[844] A pesar de sus diez mil aspectos diferentes, se trata siempre de tierra. También debe existir un mundo en el que su tierra sea el vacío.[845]

Los seres humanos y las divinidades celestiales perciben de forma diferente el sol, la luna y las estrellas. Cada ser tiene su modalidad perceptiva. La conciencia-una es percibida de formas distintas.[846] Las distintas percepciones de las montañas, los ríos, la Tierra, el sol, la luna y las estrellas no son más que conciencia. ¿Están dentro o fuera? ¿En el futuro o en el pasado? En el instante del nacimiento, ¿algo es añadido o no? En el instante de la muerte, ¿desaparece algo o no? ¿Dón-

841 Una forma de referirse al lago Anavatapta, un lago situado en el centro del mundo, según una antigua cosmología budista. El nombre Anavatapta significa «libre del calor»; se decía que las aguas del lago podían disolver el fuego del sufrimiento que atormenta a los seres vivientes.

842 Uno de los cuatro grandes continentes que según los antiguos budistas indios rodeaban al monte Sumeru, o eje del mundo. Este se encuentra en el norte.

843 Tierra, o la tierra, el suelo, es la traducción de *chi* (j). Para referirse al planeta Tierra, en japonés se usa el término *daichi*. Lo que la frase quiere decir es que el suelo no está compuesto solamente por tierra, sino también por distintas formas de roca. Y que la tierra no se encuentra solamente en el suelo, sino también en el lecho de un río, por ejemplo, o en un tiesto colgado.

844 El térmi *chi*, citado en la nota anterior, puede tener otras connotaciones, tales como «estado» y «lugar». El carácter chino *chi* está presente en *tochi*, «país»; en *shinchi*, «estado mental», y en *hochi*, «lugar precioso». *Hochi*, «lugar precioso», sugiere un lugar para los Tres Tesoros, es decir, el terreno que ocupa un templo budista.

845 «Vacío» es la traducción del término *ku* (j), que también puede ser traducido como «cielo»: «También debe existir un mundo en el que su tierra sea el cielo».

846 *Isshin* (j), lit. «una sola conciencia», «una conciencia única».

de habría que situar la vida y la muerte, así como las percepciones que se tienen sobre ellas?

Todo esto no es más que un instante de conciencia seguido por otro instante de conciencia. Un instante de conciencia seguido por otro instante de conciencia es un instante de montañas, ríos y tierra, seguido por otro instante de montañas, ríos y tierra.

Puesto que las montañas, los ríos y la tierra se encuentran más allá de la existencia y de la no-existencia, no son grandes ni pequeños; no son alcanzables ni inalcanzables; no son cognoscibles ni incognoscibles; no son penetrables ni impenetrables. No cambian con el despertar ni con el no-despertar. Estudiar la Vía con la mente es aceptar, con el corazón lleno de fe,[847] que es la conciencia misma de las montañas, los ríos y la tierra la que se haya totalmente implicada en el estudio de la Vía.

Esta fe y esta aceptación no son grandes ni pequeñas, ni existentes ni no-existentes. El estudio de la Vía de aquellos que, sabiendo que ningún hogar es su hogar, han abandonado todo hogar, se encuentra más allá de las medidas de grande o pequeño, y más allá de los conceptos de cerca o lejos. Es algo que está más allá del comienzo y del final, más allá de la ascensión y del descenso de los ancestros desde el principio hasta el final.[848] Estudiar la Vía consiste, pues, en desarrollar las cosas y entregarse con devoción al instante,[849] tanto para nuestro propio bien como para el de los demás.

847 «Fe» es la traducción de *shinju* (j). En el Zen, fe es sinónimo de no-dualidad.

848 *Kōjō-kōge* (j). *Kōjō*, ascender. *Kōge*, descender. Se refiere al ascenso espiritual hasta el Despertar y su posterior descenso para enseñar a los demás.

849 *Tenji-tōki* (j), «desarrollar las cosas y entregarse con devoción al instante», es una expresión que aparece a menudo en el *SBGZ*. Indica entrega sincera a la vida de cada día.

❀

Así es el estudio de la Vía. Puesto que el estudio de la Vía es así, los muros, las tejas y los guijarros son nuestra propia conciencia.[850] Los tres mundos no son sino conciencia,[851] y no hay ningún universo separado de la conciencia.[852]

«*Lo que maduró antes de la era Kantsu, se quebró después de la era Kantsu*».[853] Estudiar la Vía es «entrar en el fango y en las ciénagas»[854] y «maniatarse a sí mismo sin sentirse constreñido».[855] Es tener la capacidad de atraer una perla y de disolverla en el agua. A veces, la perla se disuelve en el agua, a veces se rompe en pedazos, y a veces se convierte en fino polvo. La conciencia no conversa con las columnas, ni con las linternas de piedra.[856] Puesto que esto es así, la conciencia estudia la Vía caminando descalza, ¿quién puede tener un atisbo de ella? La conciencia estudia la Vía dando saltos

850 Esta frase es desarrollada en el capítulo *Sokushin-zebutsu* (j), «la mente misma es Buddha», incluido en este volumen.

851 *Sangai yui shin* (j). Este volumen incluye un capítulo homónimo.

852 *Gaihō yui shin* (j).

853 Se refiere a las palabras del maestro Chan Shushan Kuangren (c), Sozan Kyōnin (j), f.d.: «*Antes de la era Kantsu (860-873), este humilde monje entendió algunas cosas superficiales sobre el Dharmakāya. Después de la era Kantsu comprendí algunas cosas que se encuentran más allá del Dharmakāya*». (*Gotoegen*, capítulo 13). Dōgen recoge esta cita para expresar que la naturaleza del estudio de la Vía no es algo fijo, sino algo que se transforma con el tiempo. *Dharmakāya* es el cuerpo universal, es decir, la totalidad del universo, la Realidad total.

854 Se trata de una frase Zen clásica. Sugiere la disposición de los monjes budistas para ayudar a los demás, sin importar las dificultades que ello conlleve.

855 Una alusión a mantener los preceptos morales sin sentirse constreñido por ellos.

856 Estudiar la Vía es una actividad en la cual el sujeto y el objeto co-emergen indisolublemente, no se trata del estado puramente objetivo de los objetos externos.

mortales, ¿quién puede ver a través de sus ojos? Es entonces cuando un muro se derrumba ante ti, permitiéndote estudiar las diez direcciones, y la puerta sin puerta te permite estudiar los cuatro lados.[857]

❀

La aspiración al despertar[858] sucede a veces en el *saṃsāra*, a veces en el *nirvana* y, otras veces, debido a circunstancias distintas del *saṃsāra* y del *nirvana*. No depende del espacio ni del tiempo. Allí donde surge, cuando despunta, lo hace sin encontrar ningún tipo de obstáculo.

No depende de las circunstancias ni de la sabiduría. La aspiración al despertar surge de sí misma. Este surgimiento es la aspiración al despertar. La aspiración al despertar no es existencia ni no-existencia, no es algo bueno ni malo ni neutro. No surge como resultado de las acciones pasadas. Los seres humanos y los celestiales pueden experimentarla. La aspiración al despertar aparece en el momento preciso en el que está apareciendo, sin ser limitada por la retribución de los actos.

En el instante preciso en el que surge la aspiración al despertar, el universo entero aspira al despertar. Al no ser un fruto procedente de causas, esta aspiración al despertar no surge solo en circunstancias favorables, tales como las que se dan en los mundos de los buddhas y en el de los seres celestiales, sino que puede emerger en cualquier ser viviente, incluso en el reino infernal, en el de los espíritus hambrientos, en el mundo animal y el de los *asuras*.[859]

857 Este párrafo ha sido la pesadilla de todos los que han intentado traducirlo al inglés, ya que el texto original no tiene ni sujeto ni objetos gramaticales. Por lo cual, toda traducción es necesariamente, y aquí más que nunca, una interpretación.

858 *Hotsu bodaishin* (j).

❀

«*La conciencia pura instante tras instante*».[860] Todas las cosas son, instante tras instante, la conciencia pura. En ella no hay separación entre un instante y otro. Es presente continuo.

> *Las hojas de loto son redondas instante tras instante.*
> *Su redondez es como un espejo.*
> *Las espinas del castaño son afiladas instante tras instante.*
> *Su agudeza es como la de una broca.*[861]

Decimos que las hojas de loto son como un espejo, pero en realidad son presente continuo. Decimos que las espinas del castaño son afiladas, pero en realidad son presente continuo.

❀

Con respecto a la conciencia de los antiguos buddhas,[862] hace mucho tiempo un monje preguntó al maestro nacional Dais-

859 Se refiere a los cuatro reinos de existencia desafortunados descritos por la cosmología budista: *naraka* (j), estado infernal; *gaki* (j), espíritus hambrientos; *chikusho* (j), reino animal, y *asuras* (j), titanes guerreros.

860 *Sekishin no henpen* (j), literalmente, «piezas de la conciencia roja». *Seki,* «rojo», significa desnudo, como la carne roja. *Hen*, literalmente, significa «pedazo», «poco» o «fragmento», pero *henpen* representa el paso de los momentos sucesivos.

861 Fuente: *Textos elegidos de las lámparas de la Escuela*, libro 21, capítulo «Kyōzan Zen-e».

862 *Kobusshin* (j), «la conciencia de los antiguos buddhas» o «la conciencia eterna de los buddhas». Uno de los capítulos del *SBGZ* lleva este título.

hō:[863] «*¿Qué es la conciencia de los antiguos buddhas?*». El maestro nacional Daishō respondió: «*Vallas, muros, tejas, guijarros*».

Aunque esto es así, debes saber que la conciencia de los antiguos buddhas no es vallas, muros, tejas y piedras. Las vallas, los muros, las tejas y los guijarros no deben ser llamados «*conciencia de los antiguos buddhas*». Es así como debemos estudiar la conciencia de los antiguos buddhas.

❀

La «*conciencia cotidiana*»,[864] tanto en este como en otros mundos, es la conciencia cotidiana. El pasado desaparece en este preciso momento y el presente emerge en este preciso lugar. Cuando desaparece, el cielo entero desaparece; cuando emerge, la Tierra entera emerge. Así es la conciencia cotidiana. En la conciencia cotidiana se abren y se cierran las puertas de la cámara interior. En la conciencia cotidiana se abren y se cierran instantáneamente miríadas de puertas. ¿Quién tiene capacidad de reflexionar sobre la naturaleza del cielo y de la Tierra? Un simple estornudo, súbito e inesperado, es un sonido que manifiesta la instantánea e inseparable coexistencia de la vida y de la muerte, del cielo y de la Tierra. Aunque haya vida y muerte en cada momento de la vida y de la muerte, nadie conoce el cuerpo último que se obtiene al final del camino.[865]

863 Maestro Chan Nanyang Huizhong (c), Nanyō Echū (j), ¿-775, uno de los sucesores del maestro Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j). El tratamiento maestro nacional Daishō fue su título como maestro del emperador.

864 *Byōjōshin*, o en japonés moderno *heijōshin*, la conciencia de cada día, la conciencia de aquí y ahora, la conciencia normal o común. Mazu Daoyi (c), Mazu Dōitsu (j), dijo: «La conciencia cotidiana es la Vía».

865 *Saigoshin*, (j), literalmente, «cuerpo último», es sinónimo de *arhat*. Se refiere al último cuerpo que el *arhat* experimenta en esta vida antes de liberarse completamente del ciclo de vidas y muertes, *samsāra*.

Aunque lo ignores, si suscitas la aspiración al Despertar, sin lugar a dudas te moverás hacia el Despertar. Este es ya el instante. No tengas la menor duda al respecto. Pero, aunque lo dudes, tu duda sigue siendo la conciencia cotidiana.

❀

Estudiar la Vía con el cuerpo quiere decir estudiar la Vía con tu propio cuerpo, es decir, con esta masa de carne roja.[866] El cuerpo emerge de la práctica de la Vía, y lo que emerge de la práctica de la Vía es el cuerpo real del ser humano. «*El Universo entero en las diez direcciones es el cuerpo real del ser humano*».[867] «*Vida y muerte, ir y venir son el cuerpo real del ser humano*».[868,869]

Gracias al cuerpo real del ser humano, nos liberamos de las diez acciones dañinas,[870] practicamos los ocho preceptos,[871] entramos en el refugio de los Tres Tesoros y cultivamos la re-

866 *Seki ni dan* (j), literalmente, «masa de carne roja». Se refiere al cuerpo físico. Estudiar la Vía con el cuerpo quiere decir «a través de la práctica y de la experiencia».

867 Se trata de una expresión del maestro Chan Changsha Jingcen (c), Chōsa Keishin (j), ¿-868, uno de los sucesores de Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j).

868 *Shin jitsu nintai* (j), traducido como «el cuerpo real del ser humano».

869 Se trata de una expresión del maestro Chan Yuanwu Keqin (c), Engo Kokugon (j), 1063-1135, del linaje Linji (c), Rinzai (j), célebre por sus comentarios a la recopilación de *kōans* conocida como *Crónicas del Acantilado Azul*, Hekiganroku (j), publicada en ediciones Miraguano, colección «Textos de la Tradición Zen».

870 *Jū-aku* (j), las diez acciones dañinas, son: 1) matar, 2) robar, 3) cometer adulterio, 4) mentir, 5) halagar, 6) criticar, 7) lenguaje hipócrita, 8) codicia, 9) ira, y 10) ignorancia.

871 *Hachikai* (jp), los ocho preceptos, son: 1) no matar, 2) no robar, 3) no tener relaciones sexuales ilícitas, 4) no mentir, 5) no beber alcohol, 6) no llevar ropa lujosa, 7) no dormir en camas altas, y 8) no comer después de mediodía.

nuncia al mundo. Así es la práctica real del Dharma. Tomar conciencia del cuerpo real del ser humano es la verdadera meta de la práctica budista. Los futuros buscadores de la Vía deben tener cuidado de no caer en los puntos de vista del naturalismo no-budista.

❀

El maestro Zen Dazhi de Baizhang[872] dijo una vez: «*Aquellos que piensan que la pureza original de la mente y la iluminación innata son el estado de Buddha o la práctica del Zen, esos caen en el error del naturalismo no-budista*».[873]

Estas palabras no son muebles decrépitos de una casa abandonada, sino la manifestación de los méritos acumulados durante sus muchos años de práctica de la Vía.[874] Surgidas libremente, sus palabras son plenamente luminosas. Manifestadas espontáneamente, son como ramas de glicinia trenzadas en el tronco de los árboles.[875]

A veces «*este cuerpo se manifiesta para liberar a los demás enseñándoles el Dharma*»;[876] a veces se manifiesta en otro cuerpo para liberar a los demás enseñándoles el Dharma; a veces no se manifiesta en este cuerpo para liberar a los demás enseñándoles el Dharma; a veces no se manifiesta en otro cuerpo para liberar a los demás enseñándoles el Dharma, y así sucesivamente... hasta llegar a no-enseñar el Dharma.

872 Maestro Chan Baizhang Huaihai (c), Hyakujō Ekai (j), 749-814, uno de los sucesores del maestro Chan Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j). Daichi (j), Dazhi (c), es su título póstumo.

873 Por «naturalismo no-budista» se entiende la creencia de que, puesto que ya somos originalmente buddhas, la práctica del Dharma y el esfuerzo no son necesarios.

874 *Shakku ruitoku* (j), literalmente, «manifestación de la virtud debida a los méritos acumulados», una expresión extraída del *Sūtra del Loto*, *Hoke kyō* (j).

875 En sus palabras, lo objetivo y lo subjetivo se encuentran perfectamente fundidos.

876 Alusión al famoso pasaje del *Sūtra del Loto* respecto al *bodhisattva* Avalokiteśvara. *Sūtra del Loto*, capítulo 33, «Kannon».

Al mismo tiempo, el abandono del cuerpo de Baizhang es un rugido poderoso que apaga todos los demás sonidos. Abriéndose las entrañas,[877] obtuvo la médula[878] y se desprendió del cuerpo y de la mente,[879] tal y como hicieron sus hijos y sus nietos, e incluso aquellos que establecieron el estudio del Dharma en épocas anteriores al Rey de Voz Majestuosa.[880]

«*El universo entero en las diez direcciones*» significa que cada una de las diez direcciones es el universo entero. «*Las diez direcciones*» son el este, el oeste, el norte, el sur, las cuatro intermedias, el zenit y el nadir. Tenéis que pensar y sopesar el momento en el que [las diez direcciones] se interpenetran a fondo, por delante y por detrás, vertical y horizontalmente.[881] «Pensar y sopesar» significa ver claramente y experimentar que, aunque este cuerpo humano te pertenezca a ti o a otro, en realidad abarca *las* diez direcciones. Puede que esta sea la primera vez que oyes algo así, pero no olvides que los tres mundos[882] y las diez direcciones[883] están todos incluidos unos en los otros.

877 Es decir, a través de arduos esfuerzos.

878 Referencia a las palabras de Bodhidharma cuando le transmitió el Dharma a Huike. Véase *BHD.Zen*.

879 *Shinjin datsu raku* (j), desprendimiento del cuerpo y de la mente. Expresión de Tiantong Rujing (c), Tendō Nyōjo (j), para referirse a la experiencia del Despertar.

880 *I-on-nō* (jp), «Rey de Voz Majestuosa», un Buddha muy antiguo mencionado en el *Sūtra del Loto*, capítulo «Jōfugyō-bosatsu»: «en el eterno pasado, hace incontables, infinitos e inconcebibles eones, hubo un Buddha llamado Rey de Voz Majestuosa.» (LS 3.128.)

881 Cualquier punto situado en el espacio contiene en él mismo la totalidad del espacio.

882 Es decir, pasado, presente y futuro, esto es, el tiempo.

883 Es decir, el espacio.

«*Cuerpo humano*» quiere decir cuatro elementos[884] y cinco agregados.[885] La mayoría de la gente común no se da cuenta de esto, pero los hombres de la Vía lo han comprendido a fondo.

El hombre de la Vía ve el universo entero en una partícula de polvo. No se trata de que el universo entero se encuentre dentro de una partícula de polvo. A veces, la sala de los monjes[886] y la sala del Buddha[887] han sido construidas en una partícula de polvo; a veces, el universo entero ha sido construido en una sala de los monjes y en una sala del Buddha.

El universo entero está construido sobre este principio,[888] según el cual «*el universo entero es el cuerpo real del ser humano*». No sigas los puntos de vista erróneos del naturalismo.

Puesto que no pertenece al reino de lo medible, el cuerpo real del ser humano no es grande ni pequeño.[889] El universo entero en las diez direcciones es los ochenta y cuatro mil agregados que exponen el Dharma, los ochenta y cuatro mil estados de *samadhi* y los ochenta y cuatro mil *dharanis*.[890]

Puesto que los ochenta y cuatro mil agregados que exponen el Dharma constituyen el giro de la rueda del Dharma, el lugar en el que gira la rueda del Dharma es la totalidad del universo y la totalidad del tiempo. No se trata de un espacio infinito e ilimitado: se trata del cuerpo real del ser humano.

884 Cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego.
885 Cinco agregados, *skandhas* (s), *go on* (j).
886 *Sodō* (j), la sala en la que los monjes Zen meditan, toman los alimentos y duermen. Uno de los siete edificios característicos de los monasterios Zen japoneses.
887 *Butsuden* (j), la sala dedicada al Buddha Śākyamuni en la que tienen lugar determinadas prácticas y ceremonias. Otro de los siete edificios de los monasterios Zen chinos y japoneses.
888 Este principio no es otro que la unidad –no separación– de cada partícula y el universo entero.
889 Dōgen no se está refiriendo al universo físico, medible y cuantificable.
890 Es decir, un estado de conciencia que surge de la práctica del Dharma, un hecho «espiritual» o un «hecho de conciencia».

Ahora, tú y yo somos el cuerpo real del ser humano, que es idéntico al universo entero en las diez direcciones. Estudia la Vía sin olvidar esto.

Dado que, instante tras instante, continuamos abandonando el cuerpo y recibiendo el cuerpo –ya sea durante tres grandes eones, trece grandes eones o durante una infinidad de eones–, estudiar la Vía en el instante presente consiste en estudiar la Vía a través de la acción y a través de la no-acción.

Hacer postraciones y unir las palmas de las manos son formas móviles y fijas de un comportamiento digno. Cuando se pinta la imagen de un árbol marchito,[891] o cuando se pule una teja de cenizas muertas, no debe haber la más mínima pausa.[892]

Los días son cortos y pasan fugazmente, pero el estudio de la Vía es profundo y eterno. Aunque el viento de la desolación sopla en la morada de aquellos que han renunciado a sus familias para hacerse monjes, nadie debería confundirlos con leñadores. Aunque su plena actividad les hace semejantes a campesinos, nadie debería confundirlos con unos labriegos. Que nadie los juzgue como ilusos o como iluminados, como buenos o como malos. No caigáis en la trampa de lo correcto y lo erróneo, de lo verdadero y lo falso.

«*La vida y la muerte, el ir y el venir son el cuerpo real del ser humano*». Vida-y-muerte[893] es el lugar en el que se extravían los seres comunes y, al mismo tiempo, el lugar en el que se liberan los sabios. Hay muchas formas de percibir la «*vida-muerte*». Unas son propias de los seres comunes y otras

891 En la pintura sino-japonesa *sumie*, el trazo debe hacerse en un solo movimiento, sin pausa ni interrupción.
892 Tanto esta expresión como la anterior hacen referencia al esfuerzo continuado, veinticuatro horas al día, necesario para alcanzar un estado más allá de las reacciones emocionales.
893 «Vida-y-muerte» es sinónimo de *saṃsāra*, la rueda de la transmigración y del cambio continuo. Véase el capítulo *Shoji* (j) en este mismo volumen.

de los que trascienden la «*vida-muerte*». No obstante, todas ellas son la expresión del «*cuerpo real del ser humano*». Por eso no debemos temer la «*vida-muerte*».

La razón por la que no debemos temer la vida-muerte es que la muerte ya está contenida en la vida y la vida ya está contenida en la muerte.[894] La vida no impide la muerte y la muerte no impide la vida.[895] La gente común no conoce la vida ni la muerte. Cree que la vida es como un cedro[896] y que la muerte es como un hombre de hierro.[897] Sin embargo, el cedro está limitado por su condición de cedro, mientras que la vida nunca está limitada por la muerte, razón por la cual tenemos la posibilidad de estudiar la Vía. No es que la vida sea primero y después venga la muerte. La muerte no se opone a la vida y la vida no depende de la muerte.

❀

El maestro Zen Yuanwu Keqin[898] dijo una vez:

«La vida es la manifestación del dinamismo universal.[899]
La muerte es la manifestación del dinamismo universal.

894 Es decir, vida y muerte co-existen inseparablemente, aquí y ahora.
895 La vida es la vida y la muerte es la muerte. Ambas son independientes y autónomas.
896 «Como un cedro» quiere decir como algo que comienza, crece, se desarrolla y muere.
897 «Como un hombre de hierro», *tekkan* (j), un practicante que se ha liberado de toda perturbación emocional y se ha vuelto duro y frío como el hierro.
898 Yuanwu Keqin (c), Engo Kokugon (j), 1063-1135, del linaje Linji (c), Rinzai (j), célebre por sus comentarios a la recopilación de *kōans* conocida como *Crónicas del Acantilado Azul*, *Hekiganroku* (j), publicada en Ediciones Miraguano, colección «Textos de la Tradición Zen».
899 «Dinamismo universal» es la traducción del término *zenki*, también traducido como «función total», «actividad total», o «totalidad dinámica».

Colmando la totalidad del espacio,
la conciencia pura es siempre instante tras instante».

Considera y examina tranquilamente estas palabras. Aunque el maestro Zen Engo dijo esto, todavía no sabe que la vida-muerte se encuentra más allá del dinamismo universal.

Cuando estudias el-ir-y-venir a través de la experiencia, encuentras vida-muerte en el ir y encuentras vida-muerte en el venir, encuentras ir-y-venir en la vida y encuentras ir-y-venir en la muerte. El ir-y-venir son como dos alas, con las cuales el universo entero vuela hacia delante y hacia atrás; son como dos pies con los cuales el universo entero avanza y retrocede.

Ora cabeza, ora cola, el cuerpo real del ser humano es la visión de que el universo entero, e incluso un simple átomo,[900] es «*vida-muerte*». En las tierras llanas hay farallones de mil metros de altura.[901] Y en los farallones de mil metros de altura hay llanuras.[902] El continente meridional[903] y el continente septentrional[904] tienen sus propias características; cuando examinas sus características reales estás estudiando la Vía.

Están los huesos y la médula del [estado] «ni percepción ni no-percepción».[905] Solo cuando aprendes a trascender la

900 La acción y la visión del cuerpo real del ser humano, aunque es uno con el universo entero, no es algo abstracto y difuso, sino algo concreto y exacto.
901 Quiere decir que en la vida cotidiana encontramos situaciones difíciles.
902 Quiere decir que incluso en medio de las situaciones difíciles podemos encontrar paz y tranquilidad.
903 *Nanshū* (j), el «continente meridional», *Jambudvīpa* (s), es, según una antigua cosmología budista, el mundo en que viven los seres humanos.
904 *Hokushū* (j), el «continente septentrional», *Uttarakuru* (s), el maravilloso reino que se encuentra al norte del Monte Sumeru, habitado por seres celestiales, según la cosmología budista.
905 El estado de ni «percepción ni no-percepción» es el cuarto *samapatti* del mundo de la no forma, *nasamjñanāpyasamjnāka* (s), *hisso ni shojo* (j), *nevajaññanasaññayatana* (p).

tendencia a manipular deliberadamente tu percepción, puedes estudiar la Vía.

Expuesto a la sangha *en el templo Kōshōhōrin-ji, en el día de la doble suerte,*[906] *en el tercer año de la era Ninji.*[907]

Copiado por mí, en el segundo día del inicio de la primavera, cuarto año de la era Ninji.[908]

Ejō

906 Noveno día del noveno mes lunar.
907 3 de octubre de 1242.
908 22 de febrero de 1243.

道得

DŌTOKU

La expresión de la realización

Todos los buddhas y ancestros han expresado su realización.[909] Por ello, cuando los ancestros budistas deben reconocer a un ancestro budista, siempre preguntan: «*¿Ha expresado su realización o no?*»

Hacen esta pregunta con su mente, con su cuerpo, con el bastón de peregrinación,[910] con su espantamoscas,[911] con las columnas del templo[912] y con las linternas de piedra.[913] Aque-

909 *Dōtoku* (j). Dos significados de *dō* son importantes en esta combinación: 1) «hablar», o «expresar algo», con o sin palabras, y 2) «la Vía», o «el Camino», o «la Verdad», que es *bodhi*, el estado de sabiduría, el estado de la verdad. *Toku* también tiene dos significados: 1) «ser capaz de hacer algo», o «la capacidad de hacer que algo sea posible», y 2) «agarrar», «obtener», «alcanzar», «logro» y, por extensión, el «logro mismo de la verdad». Como expresión propia del budismo, *dōtoku* significa «expresar lo que uno ha realizado», o «expresar el logro». Ambos sentidos deben ser tenidos en cuenta en este capítulo.

910 *Shujō* (j), el báculo de viaje que usaban los monjes para viajar a otros templos. De ahí la frase «ha colgado su bastón de viaje» que significa «ha encontrado el templo en el que practicar la Verdad bajo la dirección de un maestro»; el bastón simboliza al monje que está dispuesto a ir a cualquier parte con el fin de difundir el Dharma y ayudar a todos los seres vivientes.

911 *Hossu* (j), una especie de cetro con forma de espantamoscas que usan los maestros Zen cuando ofician ceremonias. Representa el surgir de la compasión del agua del espíritu.

912 *Rochū* (j), metafóricamente: un monje cuya práctica es tan sólida que sostiene la función espiritual del templo o monasterio en el que reside.

913 *Tōrō* (j), metafóricamente: un monje que se queda en un monasterio o templo, sirviendo como guía a los novicios.

llos que no son ancestros budistas no preguntan esto, ni responden expresando su realización, ya que no están en posición de hacerlo.

Una expresión de la realización no se logra siguiendo a otra persona, y tampoco mediante el poder de uno mismo. Allí donde hay un ancestro budista indagando en la Vía, allí hay una expresión de la realización de los buddhas y ancestros.

Aquellos que en el pasado practicaron y realizaron plenamente la Vía y aquellos que en el presente siguen y se esfuerzan en practicarla, ambos forman parte de la expresión de la realización. Cuando seguís las huellas de los ancestros budistas y entendéis la expresión de la realización de los ancestros budistas, esta expresión se convierte espontáneamente en la práctica de tres, ocho, treinta o cuarenta años. La suma de este esfuerzo continuado es la que genera la expresión de la realización.[914]

❀

La realización nunca ha dejado de ser expresada a lo largo del tiempo. En el instante en que se experimenta la realización completa, la comprensión es auténtica. Como esta comprensión es reconocida como auténtica, lo que es expresado a partir de ella está más allá de la duda. Siendo esto así, la expresión presente de la realización contiene en sí la comprensión del pasado, y la comprensión de los tiempos antiguos contiene en sí la expresión presente de la realización. La expresión presente y la comprensión en el pasado son una sola y misma pista de innumerables kilómetros.[915] En el presente, este esfuerzo continuo sigue siendo dirigido[916] por la expresión de la realización y por la comprensión.

914 Después de este párrafo, en el texto original, aparece una frase adicional en caracteres pequeños que dice: «*El tiempo que se tarda en alcanzar y manifestar la expresión de la realización es de unos treinta años o veinte años. Estos años y meses, con toda su energía, hacen que la realización sea expresada*». Presumiblemente alguien, ya sea un comentarista o el propio Dōgen, añadió una nota en la parte trasera del ejemplar original de este capítulo y esta nota fue mantenida en el texto original por los editores posteriores.

Tras haber acumulado largos meses y largos años sosteniendo este esfuerzo, de súbito nos liberamos de los años y meses pasados entregados al esfuerzo. Cuando nos esforzamos por liberarnos, la piel, los músculos, los huesos y la médula juntos intuyen y confirman la liberación. La nación, la tierra, las montañas y los ríos también la intuyen y la confirman al unísono. Mientras intentamos alcanzar la libertad considerándola el tesoro más preciado, esa intención es en sí misma una manifestación real de la expresión; y así, justo en el momento de la liberación, se produce de forma inesperada la expresión de la realización. Y, aunque esto está más allá del poder de la mente y del cuerpo, la expresión tiene lugar. Cuando la expresión de la realización ya nos está aconteciendo, no la sentimos como algo inusual o extraño.

Al mismo tiempo, cuando somos capaces de expresar la expresión de la realización, dejamos sin expresar la no-expresión de la realización.[917] Incluso si hemos reconocido la expresión de la realización como expresión de la realización,

915 Es decir, son una sola y misma cosa aunque estén separadas por una gran distancia.

916 En esta frase, los caracteres chinos *kufu* se emplean como sustantivo, «esfuerzo», pero también, bajo la influencia de los caracteres fonéticos japoneses, como un verbo pasivo: «ser dirigido a». El significado de *kufu* es importante. El maestro Dōgen frecuentemente emplea esta combinación en conexión con zazen. De hecho, Dōgen emplea con frecuencia la frase *kufu-bendō*, «esforzarse en la búsqueda de la verdad», para referirse a zazen.

917 *Fudōtoku* (j), «la no-expresión de la realización», se puede interpretar de manera literal como «más allá de la expresión», por ejemplo, la realización que está más allá de la expresión verbal. También se puede considerar como el

si no hemos experimentado hasta el fondo el estado de no-expresión de la realización como estado de no-expresión de la realización, las nuestras no son las características de un ancestro budista ni los huesos ni la médula de un ancestro budista.

Así pues, el estado que [Huike] fue capaz de expresar al realizar tres postraciones y quedarse de pie en su lugar, ¿cómo podría ser equiparado al estado que es expresado por «la piel, los músculos, los huesos y la médula»?[918]

La expresión de aquellos que ven la piel, la carne, los huesos y la médula ni siquiera se acerca a la expresión de [Huike] de inclinarse tres veces y permanecer de pie, aunque la práctica de Huike tuviera lugar en medio de ellos, de la misma forma que vuestra práctica actual tiene lugar en medio de diferentes tipos de seres vivientes.

Tenemos la capacidad de expresar verbalmente lo que hemos experimentado y la capacidad de expresar no-verbalmente lo que hemos experimentado. Huike también tenía la capacidad de expresar verbalmente su realización y la capacidad de expresarla no-verbalmente. En la expresión verbal hay «yo y ellos», en la expresión no-verbal hay «yo y ellos».[919]

❀

opuesto dialéctico de *dōtoku*, «la expresión de la realización». En otras palabras, las dos expresiones pueden describir el estado de realización.

918 «La piel, los músculos, los huesos y la médula» hace referencia a aquellos que dicen que la afirmación de Bodhidharma a Huike, «Has alcanzado mi médula», conlleva mucha más profundidad que sus respuestas a sus otros discípulos: «Has obtenido mi piel», «Has obtenido mis músculos», y «Has obtenido mis huesos».

919 *Jita* (j), «yo y ellos», o «nosotros y ellos», se refiere a las personas que pueden expresar su realización [como Huike] y las personas que no tienen la capacidad de expresarla (aquellos que solo obtuvieron la «piel, los músculos, los huesos, y la médula»).

El gran maestro Zhaozhou Zhenji [920] dijo:

> *«Si os sentáis con firmeza sin abandonar el monasterio durante toda vuestra vida y no habláis durante cinco o diez años, nadie podrá llamaros mudos.*[921] *Haciéndolo así, ni siquiera los buddhas podrán alcanzaros».*

Así que permanecer «*cinco o diez años en un monasterio*», soportando el paso de las heladas y las floraciones una y otra vez, y mantener el esfuerzo en la práctica de zazen[922] –que no es otra cosa que «*toda una vida sin abandonar el monasterio*»–, el «*sentarse en calma*» que corta [toda perturbación] mediante el mero hecho de sentarse, constituyen, en verdad, la expresión de la realización. Caminar,[923] sentarse y recostarse «*sin abandonar el monasterio*» es la práctica por la que «*nadie podrá llamaros mudos*». Aunque no sepáis de dónde viene vuestra vida, si lográis activar «*sin abandonar el monasterio*», no abandonaréis el monasterio.

¿Qué lazos invisibles hay entre el tiempo de vida y el monasterio? Indagad tan solo en «*sentarse en calma*». No rechacéis la no-expresión. La no-expresión es una expresión completa.

«*Sentarse en calma*» es «toda una vida» o dos vidas: no significa uno o dos periodos de tiempo. Si culminas la ex-

920 Zhaozhou Congshen (c), Jōshū Jūshin (j), 778–897, sucesor de Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j), 748-835. «Gran Maestro Zhenji» (c), Shinsai (j), fue su título póstumo. Véase *BHD-Zen*.

921 En el presente contexto, el término budista Zen *akan* (j), traducido aquí como «mudo», se refiere a un novicio sin experiencia profunda e incapaz de decir ni una palabra en respuesta a la pregunta del maestro.

922 *Kufu-bendō* (j), literalmente «el esfuerzo en la búsqueda de la verdad». Dōgen lo utiliza como sinónimo de zazen.

923 *Kinhin* (j), el caminar que se realiza entre las sesiones de zazen. En China y en Japón, el criterio para *kinhin* es *issoku-hanpō* (j): medio paso por respiración.

periencia de permanecer cinco o diez años sentándote en calma sin hablar, los buddhas no podrán ignorarte. Además, este sentarse en calma sin hablar es algo que los ojos de los buddhas no pueden ver, algo que ni siquiera el poder de los buddhas podrá perturbar, algo que está más allá de los buddhas.

Lo que Zhaozhou quiere decir es que «*sentarse en calma sin hablar*» es una expresión que se encuentra más allá de cualquier alcance verbal y que, por esa razón, los buddhas no pueden llamar «*mudo*» o «*no mudo*» a una persona así. Por lo tanto, «*toda una vida sin abandonar el monasterio*» es toda una vida sin abandonar la expresión de la realización. «*Sentarse en calma sin hablar durante cinco o diez años*» es la expresión de la realización de cinco o diez años. Es no abandonar la expresión no-verbal durante toda una vida o no abandonar la no-expresión de la realización[924] durante cinco o seis años. Es cientos y miles de buddhas sentados cortando así su pensamiento dualista, y es cientos y miles de buddhas sentados liberándose del «yo».

Siendo así, la expresión de la realización de los buddhas y ancestros consiste en «*toda una vida sin abandonar el monasterio*». Y, aunque fuérais «*mudos*», podríais expresar así lo que habéis realizado. Por lo tanto, no lleguéis a la conclusión de que un «*mudo*» no puede expresar lo que ha realizado. Aquellos que encuentran la manera de expresar lo que han realizado no son necesariamente diferentes de los mudos, puesto que también un mudo encuentra su manera de expresar lo que ha realizado. Tenéis que ser capaces de oír sus voces mudas y de escuchar sus palabras silenciosas.

924 *Dōfutoku* (j), «no expresar la realización», aquí sugiere permanecer absolutamente absorto en la propia práctica.

¿Cómo puede alguien que no es mudo encontrarse con un mudo y conversar con él? Dado que [los buddhas] son mudos, ¿cómo podríais encontraros y conversar con ellos? Indagad en este asunto poniendo en práctica el silencio de los mudos.

❀

En la comunidad del gran maestro Xuefeng Zhenjiao[925] había un monje que se construyó una choza de paja a los pies de la montaña.[926] Pasó muchos años sin afeitarse la cabeza.[927] Nadie sabía lo que sucedía en la ermita porque vivía solo. Él mismo se fabricó un cucharón de madera con el que iba al borde de un arroyo a recoger agua. En verdad, debió haber sido esa clase de hombre que bebe en los arroyos.

Mientras los días y los meses iban y venían de este modo, se difundió toda clase de rumores sobre su práctica. Un monje fue a verle y le preguntó: «*¿Con qué intención vino Bodhidharma de la India?*».

El ermitaño dijo: «*El arroyo es muy profundo, por eso el mango del cucharón es tan largo*».

El monje se quedó asombrado. Sin hacer postraciones ni pedir más enseñanzas, ascendió la montaña y le contó a Xuefeng lo que había ocurrido. Cuando Xuefeng escuchó el informe, lo celebró: «*¡Qué maravilla! Si es así, tendré que ir yo mismo para sondearle*».

Las palabras de Xuefeng significan que la expresión de la

925 Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908. «Gran Maestro Zhenjiao» (c), Shinkaku (j), es su título póstumo. Véase *BHD-Zen*.

926 «La montaña» se refiere al monasterio de Xuefeng.

927 Quiere decir «sin recibir la ordenación monástica» y, por lo tanto, «sin entrar en el monasterio».

realización del ermitaño era excelente, pero que, a pesar de ello, él quería comprobarlo por sí mismo.[928]

Así pues, un buen día, Xuefeng pidió a un monje ayudante que cogiera una navaja de afeitar y se dirigió a la ermita. Tan pronto como vio al ermitaño, le dijo: «*Si expresas tu realización, no te afeitaré la cabeza*».

Tened mucho cuidado con este requerimiento de Xuefeng. Sus palabras parecen querer decir que no le afeitaría la cabeza si el ermitaño expresaba su realización. ¿Cómo es esto? ¿Quiere esto decir que si el ermitaño expresaba su realización, Xuefeng no le afeitaría la cabeza? Aquellos que tienen el poder de escuchar esta expresión deberían escucharla y proclamarla a los que también tienen la capacidad de escuchar.

Tras oír las palabras de Xuefeng, el ermitaño fue a lavarse la cabeza para presentársela después a Xuefeng. ¿Fue esta la expresión de su realización, o fue la no-expresión de su realización? Xuefeng afeitó inmediatamente la cabeza del ermitaño.

Esta historia es como el hallazgo de la flor *udumbara*.[929] De hecho, es más difícil escuchar una expresión de realización que encontrar la flor *udumbara*. Está más allá del alcance de los siete o de los diez sabios, y no es vislumbrada por los tres o por los siete tipos de *bodhisattvas*. Los maestros de *sūtra*[930] y los maestros de *śāstra*,[931] así como los practicantes de los poderes sobrenaturales, no la pueden sondear en absoluto. Escuchar una historia como esta es como encontrar un buddha en este mundo.

928 Aquí el maestro Dōgen sencillamente está explicando en japonés el significado de las palabras de Xuefeng, que ya había citado directamente en chino.

929 *Udumbara* (s), una flor mitológica de la que se dice que solo florece una vez en una era.

930 Por «maestros de *sūtra*» se debe entender los estudiosos de los textos sagrados del budismo.

931 Por «maestros de *Śāstra*» se debe entender los comentaristas de los textos sagrados del budismo.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el significado de las palabras de Xuefeng: «*Si expresas tu realización, no te afeitaré la cabeza*»? Cuando la gente que carece de expresión de la realización escucha esto, los más dotados se quedan sorprendidos y dubitativos, mientras que los que carecen de aptitud se quedan estupefactos.

Xuefeng no preguntó sobre Buddha, y el ermitaño no habló sobre la Vía. Xuefeng no preguntó sobre el *samādhi* y el ermitaño no respondió hablando del *dhāraṇī*.[932] Aunque las palabras de Xuefeng parecían una pregunta, en verdad, fueron una expresión de su realización. Investigad esto en detalle.

En esta situación, el ermitaño fue retado por la expresión de Xuefeng, sin embargo, no cayó en la confusión, ya que su comprensión era verdadera.

Sin ocultar su estilo de práctica, el ermitaño se lavó la cabeza y volvió a Xuefeng. Esta es una realización del Dharma que ni siquiera la sabiduría misma del Buddha puede alcanzar. Podría ser descrita como «la manifestación del cuerpo de un Buddha», como «la proclamación del Dharma», como «la acción de liberar a todos los seres vivientes», o simplemente «presentarse con la cabeza lavada».

Si Xuefeng no hubiera sido la persona real que era, podría haber arrojado la navaja y estallado en carcajadas. Pero como era una gran persona con grandes capacidades, afeitó inmediatamente la cabeza del ermitaño.

En verdad, si Xuefeng y el ermitaño no hubieran sido «*un buddha frente a un buddha*», no habría sucedido así. Si no hu-

932 El diálogo entre ambos no fue abstracto, sino directo, más allá de las palabras y de las explicaciones.

bieran sido «*un buddha en dos buddhas*»,[933] no habrían podido hacerlo así. Si no hubieran sido un dragón y un dragón, no habrían podido hacerlo así. La perla del dragón negro está custodiada incansablemente por el dragón negro, pero rueda naturalmente a la mano de aquel que sabe cómo acogerla.

En resumen, Xuefeng sondeó al ermitaño y el ermitaño encontró a Xuefeng. A través de la expresión y de la no-expresión de la realización, uno fue afeitado y el otro afeitó.

Por lo tanto, los buenos amigos en la expresión de la realización tienen una manera de hacerse inesperadas visitas. Y los amigos en la no-expresión de la realización pueden reconocerse aunque no busquen reconocimiento. Allí donde se produce el reconocimiento, la expresión de la realización es actualizada.

Escrito y entregado a la comunidad en el monasterio Kannondōri en Kōshōhōrin-ji, en el quinto día del décimo mes lunar del tercer año de la era Ninji.[934] *Redactado y corregido por este monje mendicante.*

Copiado por Ejō en el segundo día del undécimo mes lunar en el tercer año de la misma época.[935]

933 *Ichibutsu-nibutsu*, «un buddha en dos buddhas», hace referencia al encuentro de dos personas en el momento en el que se reconocen como buddha.
934 30 de octubre de 1242
935 25 de noviembre de 1242

全機

ZENKI

Totalidad dinámica[936]

La experiencia profunda de la Vía Suprema de los buddhas es liberación y realización.

«*Liberación*» quiere decir que en la vida te liberas de la vida y en la muerte te liberas de la muerte. Te liberas del ciclo vida-muerte y, al mismo tiempo, entras en el ciclo vida-muerte. Así es la práctica completa de la Vía Suprema. Abandonas el ciclo de vida-muerte[937] y, al mismo tiempo, permaneces en él.[938] Así es la práctica completa de la Vía Suprema.

«*Realización*» es vida; vida es realización. En el instante en el que la vida se realiza, no hay nada más que vida completamente actualizada, nada más que muerte plenamente actualizada.

Esta articulación dinámica[939] hace que la vida sea plenamente lo que es y que la muerte sea completamente lo que es.

936 El título *zenki* está compuesto de dos ideogramas: *zen* quiere decir el «todo», la «totalidad»; y *ki*, considerado como sustantivo, puede ser traducido como «sistema», «organismo», «función», «máquina»; considerado como verbo debe ser traducido como «tejer», «activar», «dinamizar». Es difícil traducir el valor polisémico del término *ki* y, por lo tanto, el título de este capítulo, con una expresión española que incluya la totalidad del sentido. Una traducción aproximada podría ser «Interdependencia dinámica de la totalidad», o bien «dinamismo de la totalidad interdependiente».
937 *Shashōji*, (j), literalmente, «abandonar el ciclo de la vida y la muerte».
938 *Doshōji*, (j), literalmente, «permanecer en el ciclo de la vida y la muerte».
939 «Articulación dinámica» es la traducción literal del término japonés *kikan*.

El momento exacto en el que esta articulación dinámica manifiesta la presencia de lo que es, no es grande ni pequeño. No es ilimitado ni limitado; no es largo ni breve.[940] Vida es, aquí y ahora, esta totalidad dinámica y esta totalidad dinámica es vida aquí y ahora.

La vida no viene ni va. La vida no aparece ni es ya existente. La vida es totalidad dinámica y la muerte es totalidad dinámica. Date cuenta de que en ti mismo hay innnumerables seres, entre los cuales se encuentran la vida y la muerte.

Reflexiona, de manera cabal, si la vida y la multitud de *dharmas* nacidos al mismo tiempo que ella son o no inseparables. No hay ni un solo instante ni un solo *dharma* que no estén unidos a la vida. No hay ni un solo acontecimiento ni un solo pensamiento que no estén unidos a la vida.

La vida es como navegar en barco. Aunque eres tú quien maneja las velas y lleva el timón, es el barco el que te lleva. Sin barco, no podrías navegar. Pero eres tú quien va en el barco y tu conducción lo que hace que el barco sea lo que es. Investiga esto en este momento preciso. Este momento, que es tal cual es, no es otra cosa que el mundo del barco. El cielo, el agua y la orilla son las circunstancias del barco. Si no existieran estas circunstancias, no habría barco. Esta es la razón por la cual la vida te hace vivir y por la que tú haces vivir a la vida.

Cuando navegamos en un barco, el cuerpo y la mente, la retribución indirecta y la retribución directa,[941] son la totalidad dinámica del barco. La tierra entera y la totalidad del espacio son ambos la totalidad dinámica del barco. La vida es tú y tú eres la vida.

940 *Henkai* (j), «ilimitado», y *kokuryō* (j), «limitado», son calificativos espaciales; *chōon* (j), «largo», y *tansoku* (j), «breve», calificativos temporales.

941 El término japonés *eshō*, traducido aquí como «la retribución indirecta y la retribución directa», es la contracción de dos términos: *ehō* y *shōhō*. El primero designa la retribución kármica indirecta que constituye el mundo receptáculo (el entorno), el cual es el escenario de nuestra existencia. El segundo designa la retribución kármica directa representada por el cuerpo y la mente, la cual es el soporte del fruto kármico. *Ehō* corresponde pues al entorno, al país, a la región y *shōhō*, a los seres vivos.

❀

El maestro Yuanwu Keqin[942] dijo: «*La vida es totalidad dinámica; la muerte es totalidad dinámica*».[943]

Clarifica y estudia a fondo estas palabras. Lo que tienes que estudiar es lo siguiente: puesto que la totalidad dinámica de la vida no tiene comienzo ni fin, y abarca la Tierra entera y el cielo completo, no impide[944] la totalidad dinámica de la vida ni la totalidad dinámica de la muerte. En el momento de la totalidad dinámica de la muerte, puesto que cubre toda la tierra y todo el cielo, ni la totalidad dinámica de la muerte ni la totalidad dinámica de la vida quedan impedidas. Siendo esto así, la vida no impide la muerte, la muerte no impide la vida.

❀

La Tierra entera y todo el cielo aparecen tanto en la vida como en la muerte. Sin embargo, esto no quiere decir que la tierra entera y todo el cielo sean lo mismo que la totalidad dinámi-

942 Engo Kokugon (j), Yuanwu Keqin (c), 1063-1135, conocido sobre todo por haber sido el compilador de las *Crónicas del Acantilado Azul*, *Hekiganroku* (j); *Biyan lu* (c), publicado por Ediciones Miraguano, colección «Textos de la Tradición Zen». Traducción y comentarios de Dokushō Villalba.

943 Cita procedente del *Engo bukka zenji goroku* (j), «Las palabras del maestro de dhyāna del Completo Despertar y del Fruto de Buddha».

944 «Obstaculizar» es la traducción de *keige* (j), «obstruir», «impedir». Dōgen lo usa como una variante de la expresión *saeru* (j), «retener».

ca de la vida y la totalidad dinámica de la muerte. Aunque no sean lo mismo, no son diferentes; aunque no sean diferentes, no son idénticos; aunque no sean idénticos, no son múltiples.

De igual forma, tanto en la vida como en la muerte hay una multitud de *dharmas* que son totalidad dinámica. También aquello que no es vida ni muerte es totalidad dinámica. La vida y la muerte tienen lugar en la totalidad dinámica.

Siendo así, la totalidad dinámica de la vida y de la muerte es como «*un atleta haciendo movimientos de extensión y de flexión con sus brazos*»,[945] o como «*alguien que, durante la noche, busca a tientas la almohada que tiene bajo la espalda*».[946] En la totalidad dinámica hay una multitud de poderes maravillosos[947] y de luces claras.[948]

Una vez aquí, puesto que la totalidad dinámica se manifiesta en este preciso instante, podrías suponer que antes no había totalidad dinámica alguna. Sin embargo, antes de esta totalidad dinámica de ahora estaba la totalidad dinámica de antes. A pesar de que antes hubo la totalidad dinámica de antes, esta no obstaculiza la totalidad dinámica de ahora. Esta es la razón por la que tu comprensión debe manifestarse instante tras instante.

945 Frase extraída del *Kammuryōjubutsukyō* (j), *Sūtra de la Contemplación del Buddha Amitāyus*.

946 Frase extraída de *Crónicas de los sermones de Wanshi*, *Wanshi kōroku* (j), *Hongzhi Guanglu* (c).

947 Estos poderes maravillosos o sobrenaturales son la manifestación de la sabiduría y de la libertad soberanas que experimenta aquel que alcanza el Despertar.

948 «Clara luz», *Kōmyō* (j), simboliza la sabiduría de los buddhas y *bodhisattvas*. Véase el capítulo *Kōmyō* en este mismo volumen.

Enseñanza impartida el 17 del duodécimo mes del tercer año del primogénito del agua y del tigre de Ninji,[949] *en la residencia del oficial shogunal y antiguo gobernador de la provincia de Unshū,*[950] *cerca del templo de Rokuharamitsuji en la provincia de Yōshū.*

Vuelto a copiar por Ejō el diecinueve del primer mes del cuarto año del benjamín del agua y de la liebre de la misma era.[951]

949 1242.

950 Hatano Yoshishige, el protector de Dōgen.

951 1243.

ca de la vida y la totalidad dinámica de la muerte. Aunque no sean lo mismo, no son diferentes; aunque no sean diferentes, no son idénticos; aunque no sean idénticos, no son múltiples.

De igual forma, tanto en la vida como en la muerte hay una multitud de *dharmas* que son totalidad dinámica. También aquello que no es vida ni muerte es totalidad dinámica. La vida y la muerte tienen lugar en la totalidad dinámica.

Siendo así, la totalidad dinámica de la vida y de la muerte es como «*un atleta haciendo movimientos de extensión y de flexión con sus brazos*»,[945] o como «*alguien que, durante la noche, busca a tientas la almohada que tiene bajo la espalda*».[946] En la totalidad dinámica hay una multitud de poderes maravillosos[947] y de luces claras.[948]

Una vez aquí, puesto que la totalidad dinámica se manifiesta en este preciso instante, podrías suponer que antes no había totalidad dinámica alguna. Sin embargo, antes de esta totalidad dinámica de ahora estaba la totalidad dinámica de antes. A pesar de que antes hubo la totalidad dinámica de antes, esta no obstaculiza la totalidad dinámica de ahora. Esta es la razón por la que tu comprensión debe manifestarse instante tras instante.

945 Frase extraída del *Kammuryōjubutsukyō* (j), *Sūtra de la Contemplación del Buddha Amitāyus*.

946 Frase extraída de *Crónicas de los sermones de Wanshi*, *Wanshi kōroku* (j), *Hongzhi Guanglu* (c).

947 Estos poderes maravillosos o sobrenaturales son la manifestación de la sabiduría y de la libertad soberanas que experimenta aquel que alcanza el Despertar.

948 «Clara luz», *Kōmyō* (j), simboliza la sabiduría de los buddhas y *bodhisattvas*. Véase el capítulo *Kōmyō* en este mismo volumen.

Enseñanza impartida el 17 del duodécimo mes del tercer año del primogénito del agua y del tigre de Ninji,[949] *en la residencia del oficial shogunal y antiguo gobernador de la provincia de Unshū,*[950] *cerca del templo de Rokuharamitsuji en la provincia de Yōshū.*

Vuelto a copiar por Ejō el diecinueve del primer mes del cuarto año del benjamín del agua y de la liebre de la misma era.[951]

949 1242.

950 Hatano Yoshishige, el protector de Dōgen.

951 1243.

空華

KŪGE[952]

Flores en el cielo

El gran maestro Bodhidharma dijo:

> *«Una flor de cinco pétalos se abre,*
> *el fruto madura por sí mismo».*[953,954]

Estudia el tiempo favorable en el que una flor se abre, así como su clara luz, sus formas-colores y sus aspectos. Una flor se abre y aparecen cinco pétalos; cinco pétalos florecen y aparece una flor. Cuando se realiza el principio de la Vía «*una flor de cinco pétalos se abre, el fruto madura por sí*

952 *Kuge* (j), *flores en el cielo*, es generalmente usado en el budismo como sinónimo de visión ilusoria, surgida de un punto de vista ilusorio. Sin embargo, en este capítulo, Dōgen desarrolla especialmente la idea de que, incluso esas ilusiones, son el Despertar y la base de la realidad. La expresión *kuge* puede ser traducida como *flores en el cielo*, *flores en el espacio*, *flores de la vacuidad*, *flores vacuas*, o *fluorescencias de la vacuidad*; correspondería al término en español *chiribitas*, que el *DRAE* define como «partículas que, vagando en el interior de los ojos, ofuscan la vista».

953 «Por sí mismo» es la traducción del término *jinen* (j), compuesto por dos caracteres: *ji* quiere decir «sí mismo», y *nen*, «ser tal cual es», esto es, la naturaleza original de cada cosa se manifiesta en tanto ella misma sin artificio, pero en resonancia o en perfecta correspondencia con todas las existencias del universo.

954 *KDR*. La frase completa dice: «*He venido a este país para transmitir el Dharma y liberar a los seres atrapados en la ilusión. Cuando una flor de cinco pétalos se abre, el fruto madura por sí mismo*».

mismo», y se puede decir: «*He venido a este país para transmitir el Dharma y liberar a los seres atrapados en la ilusión*», estudia la clara luz y las formas-colores de este florecimiento. Puesto que el fruto aparece del fruto mismo, «*el fruto madura por sí mismo*».

«*Madura por sí mismo*» quiere decir que reconoce las causas y acepta los efectos.[955] En el universo hay causas y efectos. Cuando se comprende esto, se reconoce que el universo entero es causa-efecto y se acepta que el universo entero es causa-efecto.

«*Por sí mismo*» quiere decir desde sí mismo. Sí mismo significa indefectiblemente *tú*, es decir, los cuatro elementos y los cinco agregados. Puesto que se trata [como dijo Linji] de «*un ser humano real sin etiquetas*»,[956] esto es algo que se encuentra más allá de [las etiquetas] «yo» y «otros». Siendo así, a esto que es indefinible se le llama sí mismo. Ser lo que se es significa aceptar lo que se es, tal y como se es. Esta maduración natural es el instante en que la flor se abre y el fruto madura,[957] el instante en que el Dharma es transmitido y el instante de la liberación de la ilusión.

Por ejemplo, el lugar y el tiempo en los que el loto azul florece y se expande son el fuego y el tiempo del fuego.[958] Todas las chispas y las llamas del fuego son el lugar y el tiempo

955 *Shuin kanka* (j), «reconocer las causas y aceptar los efectos», forma parte de la vida ética en el budismo.

956 *Mui no shinjin* (j), el ser real sin etiquetas se refiere al estado más allá de nombres y formas, más allá de toda dualidad y separación.

957 *Kekka* (j), la maduración del fruto es otra forma de indicar el efecto que sigue a la causa.

958 El loto azul, *ubara* (j), *utpala* (s), simboliza el Despertar de los buddhas y *bodhisattvas*, mientras que el fuego simboliza el mundo del *saṃsāra* en el que arde el fuego de las pasiones. El loto azul florece durante el calor del verano. Simboliza la frescura. El fuego simboliza el calor.

en los que florecen y se expanden los lotos azules. Si no fuera así, ni la más diminuta chispa de fuego aparecería, ni la menor llama podría prender. Es preciso que sepas que hay cientos de miles de lotos azules en una simple chispa de fuego, y que los lotos azules florecen y se expanden sin límites en el cielo y en la Tierra, en el pasado y en el presente. Cuando veas y comprendas el lugar y el tiempo en los que aparece el fuego, podrás ver y comprender la floración de los lotos azules. No pierdas de vista el tiempo y el lugar de los lotos azules. Permanece atento al instante de su floración.

❀

Un ancestro dijo: «*Los lotos azules florecen en las entrañas del fuego*».[959]

Esto es, los lotos azules florecen siempre en las entrañas del fuego. Si quieres conocer las entrañas del fuego, tienes que saber que es el lugar donde florecen los lotos azules. Si quieres conocer este lugar, no trates de percibir las entrañas del fuego desde el punto de vista de los seres humanos o de los dioses. Si dudas de esto, también tendrías que dudar de que los lotos vivan en el agua, así como de que sus ramas y raíces crecen y se entrelazan. Puestos a dudar, tendrías que dudar incluso de la existencia y de la consistencia del mundo objetivo. Sin embargo, no dudas de eso.

Nadie salvo los buddhas y ancestros saben que «*cuando una flor se abre, el mundo aparece*».[960] «*Una flor se abre*»

959 *KDR*, libro 29; *Textos elegidos de la escuela de las lámparas*, *Shūmon rentō eyō* (j), *Zongmen liandeng huiyao* (c). Capítulo «El maestro Chan Dōansatsu» (j), «Tong'an Cha» (c).

960 Se trata del verso final del poema póstumo del vigesimoséptimo ancestro indio Prajñātara (s), Hannyatara (j). *KDR*, libro 2, capítulo «Hannyatara».

quiere decir que innumerables flores se abren unas tras otras. Para hacerte una idea del número ilimitado de flores que se abren, tendrías que compararlas con los innumerables fenómenos que aparecen incesantemente. Investiga la aparición de la primavera y del otoño. Las flores y los frutos no aparecen solo en primavera y en otoño. La existencia-tiempo[961] produce siempre flores y frutos. Las flores y los frutos han aguardado la aparición del instante apropiado, y el instante apropiado ha aguardado la floración y la maduración de los frutos. Por lo tanto, cada uno de los cien mil seres tiene su instante apropiado de florecimiento y su instante apropiado de maduración. Todas las especies de árboles –los de oro, los de plata, los de cobre, los de hierro, los de coral y los de cristal–[962] disponen de su tiempo de floración y maduración. Los árboles de la tierra, del agua, del fuego, del viento y del espacio ilimitado gozan de su tiempo de florecimiento y de maduración. Los árboles humanos experimentan su florecimiento, las flores humanas llegan a su florecimiento e incluso los árboles secos también florecen.

❀

En este contexto, el Honrado por el Mundo habló de *flores en el cielo.*[963] Pero aquellos de comprensión limitada y de experiencia reducida no conocen el color, el brillo, los pétalos ni la flores de las *flores en el cielo*. Simplemente oyen las palabras *flores en el cielo*. Recuerda que en el *Buddhadharma* hay en-

961 «Existencia-tiempo» es la traducción de *uji* (j). Véase el capítulo homónimo en este volumen.

962 Extraído del *Sūtra de los Eones Infinitos*, *Muryōju kyō* (j).

963 En el *Sūtra del Despertar Perfecto*, *Engaku kyō* (j), se dice que: «*los mundos de los buddhas son como flores en el cielo*».

señanzas sobre las *flores en el cielo*. Aquellos que no conocen el *Buddhadharma* no saben ni comprenden la enseñanza sobre las *flores en el cielo*. ¿Cómo podrían comprenderla?

Solo los buddhas y ancestros conocen el florecimiento y el fenecimiento de las *flores en cielo* y de las flores en la Tierra, solo ellos conocen el florecimiento y el fenecimiento de las flores en el universo. Solo ellos saben que la floración de las *flores en el cielo*, en la Tierra y en el mundo son *sūtra*. Este es el principio que debemos seguir para estudiar el estado de Buddha.

Puesto que las *flores en el cielo* son el vehículo sobre el que cabalgan los ancestros budistas, el mundo de Buddha y todas las enseñanzas de los buddhas son *flores en el cielo*. No obstante, las personas convencionales y las ignorantes interpretan que el leucoma al que se refiere el Buddha Śākyamuni en la frase «*una persona que tiene los ojos enfermos de leucoma*[964] *ve flores en el cielo*»,[965] se refiere a los ojos confusos de los seres humanos. Imaginan así que, puesto que los ojos de los seres humanos ordinarios están enfermos, perciben fenómenos ilusorios en el espacio. Puesto que la gente obtusa se apega a este punto de vista, concluye que el triple mundo, los seis estados de existencia, la existencia de la naturaleza de Buddha y la no-existencia de la naturaleza de Buddha[966] no existen realmente, aunque el ojo enfermo propicie la ilusión de su existencia. Entonces se apresuran a concluir que si el leucoma desapareciera, *las flores en el cielo* desaparece-

964 Leucoma es una manchita blanca en la córnea transparente del ojo, según el *DRAE*. Esto hace que se vean chiribitas o formas que carecen de realidad objetiva.

965 *Sūtra del Samadhi de la Marcha Heróica*, *Śūraṅgama Sūtra* (s), *Shuryōgon kyō* (j).

966 Sobre la existencia y la no-existencia de la naturaleza de Buddha, véase el capítulo *Busshō*, en este mismo volumen.

rían también, y que por eso el Tathāgata dijo que «en el cielo no hay flores».[967]

Es realmente lamentable que esta gente no conozca ni el comienzo ni el final de las *flores en el cielo* de las que habla el Tathāgata. La verdad del ojo enfermo de leucoma y las *flores en el cielo* nunca ha sido percibida por las personas comunes ni por los no-budistas. Cuando los buddhas y tathāgatas experimentan estas *flores en el cielo* reciben el *kesa*, el asiento para enseñar y la habitación de maestro, alcanzan la realización y obtienen los frutos del estado de Buddha. El giro de una flor y el guiño del ojo[968] son la actualización del ojo enfermo de leucoma y de las *flores en el cielo*. La preciosa visión del Dharma correcto y la maravillosa conciencia del nirvana,[969] que han sido correctamente transmitidas hasta nuestros días sin interrupción, son *el ojo enfermo de leucoma* y *flores en el cielo*. El despertar, el nirvana, el cuerpo del Dharma, la naturaleza del sí mismo, etcétera, son dos o tres pétalos de los cinco pétalos de las *flores en el cielo*.

❀

Śākyamuni Buddha dijo:

> *«Una persona que tiene ojos enfermos de leucoma ve flores en el cielo. Si se cura el leucoma, las flores en el cielo desaparecen».*[970]

967 *Sūtra del Samadhi de la Marcha Heróica, Shuryōgonkyō* (j), *Śūraṃgama-sūtra* (s).

968 Hace referencia a la transmisión de Śākyamuni a Mahākāśyapa.

969 Traducción de la expresión *Shōbōgenzō Nehanmyōshin* (j), las palabras que pronunció el Buddha Śākyamuni cuando transmitió el Dharma a Mahākāśyapa.

970 *Shuryōgonkyō* (j), *Śūraṃgama-sūtra* (s), vol. 4.

Ningún estudioso ha comprendido claramente estas palabras hasta ahora. Puesto que no conocen *el cielo*,[971] no pueden conocer las *flores en el cielo*. Puesto que no conocen las *flores en el cielo*, no conocen, nunca han encontrado y nunca han sido ellos mismos personas con leucoma. Solo cuando una persona con leucoma encuentra a otra persona con leucoma puede conocer y ver las *flores en el cielo*. Después de haber visto *las flores en el cielo*, puede ver *la desaparición de las flores en el cielo*. Pensar que *las flores en el cielo* dejan de existir una vez han desaparecido es el punto de vista del Hīnayāna. ¿De qué manera podrían existir *las flores en el cielo cuando* no son percibidas? Los académicos mediocres de hoy día consideran que las *flores en el cielo* deben ser rechazadas. Por eso no pueden reconocer el Gran Asunto de las *flores en el cielo*, ni pueden saber nada de la siembra, la maduración y el fenecimiento de las *flores en el cielo*. Estos académicos piensan que el cielo es la atmósfera y el lugar en el que residen el sol, la luna y las estrellas. Y deducen así que las *flores en el cielo* son formas y colores que flotan en el aire volando de acá para allá, subiendo y bajando por la acción del viento. Estos ignoran que los cuatro elementos –en tanto elementos constituyentes de otras cosas, y en tanto elementos constituidos–, junto con los *dharmas* reales[972] del mundo ob-

971 *Kū* (j). Como sustantivo, *kū o sora* (j) designa «el cielo» o «el espacio». Como adjetivo, quiere decir «vacío», «desnudo», *kara* (j), o «sin sentido». Al mismo tiempo, en los *sūtras* budistas, *kū* designa a veces «lo inmaterial», como opuesto a lo material y, a veces, es la traducción del sánscrito *śūnyatā,* «vacuidad». Se refiere al estado de desapego en el que las cosas son percibidas como son. Véanse los capítulos *Maka-hannya-haramitsu* y *Busshō*, en este volumen.

972 *Shohō* (j), «*dharmas* reales», quiere decir cosas reales y fenómenos, no solamente objetos de la percepción y no solo conceptos subjetivos, sino cosas y fenómenos reales.

jetivo por un lado, y la iluminación innata[973] y la naturaleza original por otro, son flores en el cielo.

Además, ignoran que los cuatro elementos –en tanto elementos constituyentes de otras cosas, y en tanto elementos constituidos– tienen la capacidad de crear a causa de los *dharmas* reales, e ignoran que el mundo objetivo ocupa su lugar en el universo a causa de los *dharmas* reales. Ellos solo ven que los *dharmas* reales existen a causa del mundo objetivo. Creen que las *flores en el cielo* existen debido solo a la *enfermedad del ojo*. Ellos no pueden comprender que la *enfermedad del ojo* solo existe gracias a las *flores en el cielo*.

Tienes que saber que la expresión del Buddha «*una persona con los ojos enfermos de leucoma*» se refiere a aquel que ha alcanzado la iluminación original, que posee la maravillosa iluminación, que es uno con los buddhas, que es uno con los tres mundos y que se sitúa más allá del estado de Buddha.[974] No consideres estúpidamente que la *enfermedad del ojo* es una quimera y no pienses que la verdadera realidad existe en otra parte fuera de la visión del ojo enfermo. Hacerlo así sería una visión estrecha. Si el ojo enfermo y las flores fueran existencias ilusorias, esta misma idea sería también existencia ilusoria.[975] Si todo fuera ilusorio, no

973 *Hongaku* (j). En la escuela Tendai, en la que Dōgen ingresó a los doce años, existen dos teorías contradictorias: que el ser humano posee originalmente la naturaleza de Buddha, y que la naturaleza de Buddha puede ser alcanzada mediante el esfuerzo y la práctica. La idea de la iluminación innata procede de esta teoría.

974 *Butsu-kōjō-nin* (j), «una persona más allá del estado de Buddha».

975 Si un sujeto considera la enfermedad del ojo y las flores como existencias ilusorias, él mismo es una enfermedad del ojo y flores, es decir, una existencia ilusoria. Esto es típico de Dōgen: la observación efectuada por un sujeto que se pone o se cree más bien fuera de su propio campo de observación no puede ser más que ilusoria. El conocimiento del objeto implica necesariamente el conocimiento del sujeto que observa, Sin conocerse a sí mismo, nadie podría conocer al otro ni al mundo.

habría posibilidad de establecer ninguna verdad. Si ninguna verdad puede ser establecida, la afirmación de que el *ojo enfermo* y las *flores en el cielo* son existencias ilusorias carece de sentido.

Cuando la iluminación es percibida como *ojo enfermo*, todos los pensamientos y las cosas percibidas desde la iluminación aparecen con la cualidad de *ojo enfermo*. Cuando la percepción ilusoria es considerada como *ojo enfermo*, todos los pensamientos y las cosas surgidos de la percepción ilusoria aparecen con la cualidad de *ojo enfermo*.

Por el momento, puedes decir que, puesto que la enfermedad y el ojo son idénticos, las flores y el cielo son idénticos; puesto que la enfermedad y el ojo son no-nacidos, las flores y el cielo son no-nacidos;[976] y que, puesto que todas las cosas son la forma real,[977] el *ojo enfermo* y las *flores en el cielo* son la forma real.

No pienses sobre esto en términos de pasado, presente o futuro, ni de comienzo, mitad y fin. Dado que las *flores en el cielo* no están condicionadas por el comienzo, la mitad ni el final, y dado que no están condicionadas por la aparición y la desaparición, las *flores en el cielo* hacen que la aparición y la desaparición aparezcan y desaparezcan. Las *flores en el cielo* aparecen en el cielo y desaparecen en el cielo. Aparecen

976 *Mushō* (j), *ajāti* (s), «no-nacido», expresa el estado del momento presente. Al mismo tiempo, *mushō* es usado a veces como sinónimo de *nirvana*, el estado no afectado por la aparición y la desaparición de los fenómenos y condiciones. Designa la esfera inmutable y atemporal más allá de la aparición y de la desaparición, más allá de todo cambio y alteración. También es prácticamente sinónimo de vacuidad.

977 Forma real es la traduccion de *shohō jissō* (j), literalmente, «la forma real de todas las existencias». Es sinónimo de realidad verdadera. Dōgen llamó así a un capítulo del *SBGZ*.

en *el ojo enfermo* y desaparecen en el *ojo enfermo*. Aparecen en las *flores en el cielo* y desaparecen en las *flores en el cielo*. Lo mismo sucede con los demás tiempos y lugares.

El estudio de las *flores en el cielo* puede ser abordado desde diversos puntos de vista: desde la mirada del ojo enfermo, desde la mirada del ojo clarividente, desde la mirada del ojo del Buddha, desde la mirada del ojo de los ancestros, desde la mirada del ojo de la Vía, desde la mirada del ojo de un ciego, desde la mirada del ojo de tres mil años, desde la mirada del ojo de ochocientos años, desde la mirada del ojo de cientos de eones, o desde la mirada del ojo de incontables eones.[978] Aunque todas estas miradas ven *flores en el cielo*, el cielo mismo es múltiple e incluso las flores son diversas.

Ten en cuenta que el cielo es una hierba.[979] Este cielo produce flores indefectiblemente, de la misma forma en que las cien hierbas producen flores.[980]

Para expresar esta verdad, el *tathāgata* dijo: «*Originalmente no hay flores en el cielo*».[981] Aunque originalmente no haya *flores en el cielo*, ahora hay flores, tal y como es verdad para el durazno, el ciruelo, el albaricoquero y el sauce. La expresión del *tathāgata* es como decir: «*ayer el ciruelo no tenía flores, pero en primavera tiene flores*».

978 La mirada del ojo de miles o de incontables eones se refiere a la experiencia de los buddhas anteriores y posteriores al Buddha Śākyamuni en los tres tiempos. Señala simplemente el hecho de que las flores en el cielo se inscriben en la esfera de la temporalidad, mientras que el cielo mismo es atemporal e ilocalizable.

979 *Issō* (j), literalmente, «una hierba». El espacio es una cosa, en el sentido, por ejemplo, de que es uno de los seis elementos: tierra, agua, fuego, aire, espacio y conciencia. Es algo concreto.

980 *Hyakusō* (j), literalmente, «cientos de hierbas», se refiere a la variedad de cosas concretas. Allí donde los fenomenólogos solo afirman que las flores florecen, es decir, que el fenómeno existe, Dōgen insiste en que las cosas también existen, los fenómenos son cosas y las cosas son fenómenos.

981 *Kū-hon-muge* (j). Se desconoce la fuente.

Por consiguiente, cuando llega el momento apropiado, las flores florecen. Ese es el momento apropiado de la floración, o el momento de la aparición de las flores.[982] En ese momento exacto, las flores no tienen otra posibilidad que no sea la de abrirse.

Las flores del ciruelo y del sauce florecen inevitablemente en el ciruelo y en el sauce. Mirando las flores del ciruelo y del sauce podemos identificar al ciruelo y al sauce, y mirando el ciruelo y el sauce podemos distinguir las flores de ciruelo y de sauce. Las flores del durazno y del albaricoquero nunca florecen en los ciruelos ni en los sauces. Las flores del ciruelo y del sauce florecen en el ciruelo y en el sauce, y las flores del durazno y del albaricoquero florecen en el durazno y en el albaricoquero. De la misma forma, las *flores en el cielo* florecen en el cielo; nunca florecen en otra parte ni en otros árboles. Observando la multitud de colores de las *flores en el cielo*, uno puede imaginar la infinidad de frutos del cielo. Observando la floración y el fenecimiento de las flores en el cielo, podemos conocer la primavera y el otoño de las *flores en el cielo*. La primavera de las flores en el cielo y la primavera del resto de las flores son similares. Puesto que las *flores en el cielo* son diversas, las primaveras también son de muchos tipos. En consecuencia, tanto en el pasado como en el presente hay primaveras y otoños. La gente que cree que las *flores en el cielo* no son reales, pero que sí existen otras flores que son reales, nunca han visto ni oído el *Buddhadharma*. Si cuando alguien oye la enseñanza

982 Estas palabras describen directamente la primavera como un simple hecho, pero que puede ser interpretado desde dos puntos de vista: las flores esperan a la primavera para brotar, y la primavera espera la floración para llegar.

«*originalmente no hay flores en el cielo*» cree que ahora hay *flores en el cielo* que originalmente no existían, su visión es muy corta y estrecha. Tendría que avanzar un paso y ampliarla.

❀

Un ancestro[983] dijo: «*Las flores nunca han aparecido*». La realización de este principio es la verdad según la cual las flores nunca han aparecido,[984] nunca han desaparecido, nunca han sido flores y el cielo nunca ha sido cielo. No deberíamos implicarnos en discusiones inútiles acerca de la existencia y de la no-existencia, ni confundirnos con el antes y el después de las flores. Las flores siempre parecen poseer colores. Pero los colores no siempre están limitados a las flores: otros seres son azules, amarillos, rojos, blancos y de otras tonalidades. La primavera viene con las flores y las flores vienen con la primavera.

❀

983 Maestro Chan Dazu Huike (c), Taiso Eka (j), 487-593. *KDR*, capítulo 3. La estrofa completa dice: «*Las relaciones circunstanciales existen desde el origen en la tierra. A causa de la tierra aparecen las semillas de las flores. Originalmente, las semillas no existían. Originalmente, las flores tampoco aparecían*». Esta estrofa señala el vínculo intrínseco que une la causa con el fruto, el contenido con el contenedor. Antes de que existiese la tierra y sin la tierra, no podrían existir las semillas, las flores ni los frutos. De ahí las palabras de Dōgen que vienen a continuación: «*las flores nunca han aparecido y el cielo nunca ha sido el cielo*». Aquello que hace existir las flores es la vacuidad y aquello que hace existir a la vacuidad en tanto vacuidad son las flores. La vacuidad no precede a las flores, no podría existir antes de la aparición de las flores.

984 Puesto que los fenómenos reales existen en el momento presente.

El mandarín Zhangzhuo[985] fue un discípulo laico de Shishuan.[986] Después de alcanzar el despertar, compuso el siguiente poema:

> «*La clara luz ilumina serenamente todas las existencias.*[987]
> *Todos los seres, santos o vulgares, viven en mí.*
> *Cuando una imagen no aparece,*[988] *el cuerpo total emerge.*
> *Al menor movimiento de los seis sentidos, la mente se nubla.*
> *Querer eliminar las perturbaciones*[989] *agrava la enfermedad.*
> *Negar la realidad es igualmente pernicioso.*
> *Así pues, fluye sin obstáculos con las circunstancias del mundo.*
> Nirvāṇa *y* saṃsāra *son flores en el cielo*».

«*La clara luz ilumina serenamente todas las existencias*». Esta clara luz es la sala de los monjes, la sala del Buddha, la

985 Zhangzhuo Xiucai (c), Chōsetsu Shusai (j). Aparte del hecho de que se hizo discípulo de Shishuan por recomendación del gran maestro Zengetsu, la historia de su vida es desconocida. Este poema aparece en los *Textos escogidos de las escuelas de la Lámpara, Gotoegen* (j), capítulo 6, «Shusai».

986 Maestro Chan Shishuan Qingzhu (c), Sekisō Keishō (j), 797–888, sucesor del maestro Chan Daowu Yuanzhi (c), Dōgo Enchi (j), 769-835.

987 Literalmente: «ilumina por todas partes los innumerables granos de arena del Ganges», expresión que designa la infinidad inumerable de seres y cosas.

988 *Ichi-nen-fushō* (j). *Ichi* es «uno/una». *Nen* es «imagen» o «pensamiento». *Fu* expresa negación. *Shō* es «aparecer» o «emerger». Estos cuatro caracteres sugieren el deseable estado en el cual ningún pensamiento aislado emerge en zazen, por lo cual el cuerpo-mente está libre para reflejar la totalidad.

989 *Bonnō*, en japonés moderno designa «pasiones mundanas» o «deseos carnales». Aquí, *bonnō* es la traducción del sánscrito *kleśa*: «dolor, aflicción, estrés, malestar, angustia». *Kleśas* representa los desequilibrios emocionales de los que los practicantes budistas tratan de liberarse mediante la armonización con la verdad. Ejemplos tradicionales de *kleśa son* la avaricia, la ira, la ignorancia, la arrogancia, la duda y los puntos de vista falsos.

cocina y las tres puertas del templo.[990] Todas las existencias son la realización de la clara luz y la clara luz es la realización de todas las existencias.

«*Todos los seres, santos o vulgares, viven en mí*». No es que no haya seres santos y seres vulgares, sino que no debemos insultarles mediante la discriminación.

«*Cuando una imagen no aparece, el cuerpo total emerge*». Las imágenes aparecen una a una.[991] Este estado es inevitablemente no-nacimiento[992] y la manifestación total del cuerpo completo. Por esta razón se dice que ninguna imagen aparece.[993]

«*Al menor movimiento de los seis sentidos, la mente se nubla*». A pesar de que los seis órganos sensoriales son los ojos, oídos, nariz, lengua, cuerpo y mente, no siempre son dos por tres, pueden ser tres y tres, antes y después.[994]

990 Alude a las palabras del maestro Chan Yumen Kuangzhen (c), Unmon Bun'en (j), 864-949, que se encuentran en el capítulo *Kōmyō* (j), *clara luz*: «*La clara luz brilla en todos y en cada uno de los seres, pero, cuando intentamos verla, permanece en lo más profundo de las tinieblas. ¿Dónde se encuentra, pues, la clara luz?*». *Como nadie respondía, él mismo dijo: «En la sala de los monjes, en la sala del Buddha, en la cocina y en las tres puertas»*. Véase el capítulo *Komyō*, en esta misma antología.

991 *Nen-nen ichi-ichi nari* (j), literalmente, «imagen-imagen es una y una». A pesar de que el poema parece describir una situación ideal, el comentario del maestro Dōgen es una simple descripción de hechos concretos: simplemente da cuenta de la existencia de una imagen en un momento dado. Recuerda las instrucciones de Dōgen en el *Fukanzazengi*: «Cuando una imagen emerja, tan solo presta atención».

992 *Fushō* (j), «no-surgimiento», el estado en el instante presente en el que el tiempo se detiene. Véase el capítulo *Genjōkōan*, en esta misma antología.

993 *Ichi-nen-fushō* (j) puede ser interpretado como una descripción de la realidad momentánea: «Una imagen de la realidad está más allá de la aparición y el cuerpo total de la realidad emerge».

994 Esta expresión simboliza la infinitud de lo que es indefinido. Los sentidos de la percepción interfieren unos con otros y, con el menor movimiento, sus fronteras se borran. Desde el punto de vista de lo absoluto, sería inadecuado contabilizar el número de órganos sensoriales como dos o tres, cinco o seis. Lo mismo sucede con la distinción entre movimiento y no-movimiento. Ambos son concomitantes y cohabitan en todas las existencias del universo interfiriendo uno con otro. Es como si del monte Sumeru –aparentemente inmóvil– surgiera el movimiento: las nubes y el agua.

«*Movimiento*» es como el monte Sumeru,[995] como la Tierra, como los seis órganos sensoriales y como el menor movimiento mismo. Puesto que el movimiento es como el monte Sumeru, el no-movimiento es también como el monte Sumeru. Por ejemplo, el monte Sumeru produce nubes y agua.

«*Querer eliminar las perturbaciones agrava la enfermedad*». Hasta el momento no hemos estado libres de la enfermedad; hemos padecido la soberbia de querer llegar a ser Buddha y el sarampión de querer llegar a ser ancestros. La idea de eliminar la enfermedad es una enfermedad que agrava todavía más la dolencia. El momento preciso en que surge el pensamiento de *eliminación* es, en sí mismo, una *perturbación*. La enfermedad y la eliminación de la enfermedad son coexistentes y, al mismo tiempo, están más allá de la coexistencia. Las perturbaciones siempre llevan incluido el *dharma* de su disolución.

«*Negar la realidad es igualmente pernicioso*». Dar la espalda a la realidad es pernicioso. Dar la cara a la realidad es pernicioso. La realidad es a la vez «*dar la espalda*» y «*dar la cara*». Tanto en el lado «*espalda*» como en el lado «*cara*» se encuentra la realidad. ¿Quién puede darse cuenta de que lo «*pernicioso*» es también la realidad?[996]

«*Así pues, fluye sin obstáculos en las circunstancias del*

995 En la cosmología budista, el monte Sumeru designa el eje de nuestro universo. Es considerado como un símbolo de estabilidad o no-movimiento. Pero el punto de vista de Dōgen sobre el movimiento trasciende la idea convencional del movimiento.

996 «*Dar la espalda*» a la realidad y «*dar la cara*» a la realidad son siempre dos aspectos de la realidad.

mundo». Las circunstancias producen continuamente nuevas circunstancias y la fluidez genera fluidez. A este estado se le llama *sin obstáculo*. Para conocer el obstáculo y el no-obstáculo debes estudiarlos con mirada no-obstaculizada.

«Nirvāṇa *y* saṃsāra *son flores en el cielo*». El *nirvāṇa* es el estado *anuttarā-samyak-saṃbodhi.*[997] Este estado es la morada de los ancestros budistas y de sus discípulos. *Saṃsāra* es «el cuerpo real del ser humano».[998] *Nirvāṇa* y *saṃsāra* son la realidad y al mismo tiempo son *flores en el cielo.* Las raíces y los tallos, las ramas y las hojas, las flores y los frutos, el resplandor y los colores de las flores en el vacío, son, cada uno, la floración de las *flores en el cielo. Las flores en el cielo* dan siempre frutos en el cielo y extienden las semillas del cielo. Puesto que el triple mundo en el que estamos viviendo ahora es *cinco pétalos abiertos* de las *flores en el cielo*, «*lo mejor es percibir el triple mundo como triple mundo.*»[999]

El triple mundo es «*la forma real de todos los dharmas*»,[1000] es «*la forma florecida de todos los dharmas*». Todos los *dharmas* innumerables son flores en el cielo y son frutos del cielo. Tenemos que darnos cuenta, a través de la experiencia, de que son parecidos al ciruelo y al sauce, al durazno y al albaricoquero.

❀

997 «El Supremo y Perfecto Despertar», la experiencia cumbre en el budismo zen.

998 El maestro Chan Yuanwu Keqin (c), Engo Kokugon (j), 1063-1135, dijo: «*La vida y la muerte, el ir y venir son el cuerpo real del ser humano*». Véase el capítulo *Shoji*, en este volumen.

999 Esta expresión procede del capítulo «Nyorai-juryō» (j), «El tiempo de vida del *Tathāgata*», del *Sūtra del Loto*. Véase el capítulo *Sangai-yuishin*, en este volumen.

1000 *Shohō-jissō* (j).

Cuando el maestro Chan Lingxun[1001] de Fuyōzan, provincia Fuzhou del gran reino de los Song, ingresó por primera vez en la comunidad del maestro Chan Zhizhen[1002] del templo Guizong, le preguntó:

—*¿Qué es Buddha?*

—*Si te respondo, ¿me creerás o no?* –dijo Guizong.

—*¿Cómo osaría dudar de sus honorables palabras?* –dijo Lingxun.

—*¡Tú mismo eres Buddha!* –respondió Guizong.

—*¿Cómo podría yo asumir y guardar esto?* –preguntó Lingxun.

—*Si el leucoma persiste en el ojo, las flores en el cielo desaparecen*[1003] –respondió Lingxun.

Las palabras de Lingxun «*si el leucoma persiste en el ojo, las flores en el cielo desaparecen*» expresan lo que los buddhas han asumido y mantenido. Por lo tanto, recuerda que la desaparición de las flores percibidas por un ojo con leucoma es lo que los buddhas han realizado, y que las flores y los frutos del ojo con leucoma y las flores y frutos del cielo es lo que los buddhas asumen y mantienen. Gracias al leucoma, los buddhas realizan el ojo. Las *flores en el cielo* son realizadas en el ojo, y el ojo es realizado en las *flores en el cielo.* Puede ser que «*cuando las flores en el cielo permanecen en el ojo, el*

1001 Furong Lingxun (c), Reikun (j), f.d. Fue sucesor del maestro Chan Guizong Zhichang (c), Kisū Chijō (j), f.d. Su título póstumo fue Gran Maestro Hongzhao (c), Kōshō (j). Véase *BHD*, vol. 3.

1002 Guizong Zhichang (c). Fue discípulo de Mazu Daoyi (c), Baso Dōitsu (j), 709-788. Se desconoce su biografía. Su título póstumo fue Zhizhen (c), Shishin (j). Véase *BHD.*, vol. 3.

1003 *KDR*, libro 10, capítulo «Lingxun».

leucoma desaparece»,[1004] y que «*cuando un ojo permanece en el cielo, el leucoma desaparece*».[1005] Siendo así, el leucoma es la manifestación de la *totalidad dinámica*, los ojos son la manifestación de la *totalidad dinámica*, el cielo es la manifestación de la *totalidad dinámica*, y las flores son la manifestación de la *totalidad dinámica.*[1006] La *desaparición* es *mil ojos* y el *cuerpo plenamente realizado* como ojo.[1007] En resumen, allí donde haya un ojo hay inevitablemente *flores en el cielo* y flores en el ojo. A las flores en el ojo es a lo que llamamos *flores en el cielo*. Los ojos y las flores siempre se abren con claridad en el ojo de la sabiduría.[1008]

❀

Siendo así, el gran maestro Hongzhao del monte Langya[1009] dijo:

1004 Literalmente: «cuando las flores del cielo están presentes en el ojo, el leucoma desaparece». En otras palabras, cuando percibimos el fenómeno real, trascendemos nuestras percepciones ilusorias instantáneamente».

1005 Literalmente: «*cuando el ojo está presente en el cielo, todo tipo de leucomas desaparecen*». En otras palabras, cuando la totalidad de nuestro cuerpo-mente existe en el espacio concreto, trascendemos todo tipo de percepciones ilusorias.

1006 *Zenki no gen* (j), «*totalidad dinámica*», las palabras del maestro Chan Huanwu Keqin (c), Engo Kokugon (j), 1063-1135: «*La vida es la manifestación de la totalidad dinámica; la muerte es la manifestación de la totalidad dinámica*». Véase el capítulo *Zenki*, «Totalidad Dinámica», en este mismo volumen.

1007 Evocación de Kannon, en quien visión y acción son una sola y misma cosa gracias a que cada una de sus multiples manos está dotada de ojo. En otras palabras, la trascendencia de las percepciones ilusorias subjetivas y de las imágenes objetivas es el vigoroso estado de realidad simbolizado por el Bodhisattva Avalokiteśvara.

1008 «Se abren con claridad» es la traducción del verbo *kaimyo* (j): «abrir el ojo con claridad», que es sinónimo del verbo *kaigen* (j): «abrir el ojo de la sabiduría».

1009 Langya Huijue (c), Rōya Egaku (j), f.d., fue discípulo de Fenyang Shanzhao (c), Funyō Zenshō (j), 947-1024. Junto con Xuedou Zhonxian (c), Secchō Jūken (j), 980-1052, era considerado como uno de los dos grandes maestros

«¡Qué maravilloso!
Los buddhas de las diez direcciones
son originalmente flores en el ojo.
Si quieres conocer las flores en el ojo,
son los buddhas en las diez direcciones.
Si quieres conocer a los buddhas en las diez direcciones,
no son flores en el ojo.
Si quieres conocer las flores en el ojo,
no son los buddhas en las diez direcciones.
Si comprendes esto,
la culpa es de los buddhas en las diez direcciones.
Si no lo comprendes,
los sravakas *danzan y los* pratyekabuddhas *fingen».*[1010,1011]

Tomad conciencia de que no es que los buddhas de las diez direcciones sean irreales, sino que originalmente son flores en el ojo. El lugar en el que moran los buddhas de las diez direcciones es el ojo, y cualquier otro lugar que no sea el ojo no es la morada de los buddhas. Las flores en el ojo no son existentes ni no-existentes, ni vacuidad ni fenómeno, sino que son, por ellas mismas, *los buddhas en las diez direcciones.* Si ahora queremos conocer unilateralmente a los buddhas de las diez direcciones, encontraremos que no son flores en el ojo; y si queremos conocer unilateralmente las flores en el ojo, parece ser que no son los buddhas en las diez direcciones. *Comprenderlo* y *no comprenderlo* son *flores en el*

Chan de la dinastía Song del Norte. Su título póstumo fue gran maestro Chan Hongzhao (c), Kōsho (j). Véase *BHD*, vol. 3.

1010 Es decir, se regocijan de haber comprendido lo que, en realidad, no han comprendido.

1011 Este poema se encuentra en el *Gotōegen, Textos elegidos de las escuelas de la Lámpara*, capítulo 12.

ojo y *los buddhas en las diez direcciones. Querer conocer* y *no querer conocer* son la realización maravillosa: ¡que gran prodigio!

El sentido fundamental de las *flores del cielo* y de las flores de la Tierra de las que hablan los buddhas y ancestros es *seguir las formas elegantes*.[1012] Aunque los maestros de los *sūtras* y los escolásticos sean capaces de oír la expresión *flores en el cielo*, solo un ancestro budista posee los medios para experimentar la sangre vital de las flores en la Tierra.

❀

El maestro Chan Huiche del monte Shimen,[1013] en el gran reino de los Song, fue un venerable ancestro en el linaje de Liangshan. Un monje le preguntó un día: «*¿Qué es el tesoro en el interior de la montaña?*».

Es como si le hubiera preguntado qué es Buddha, qué es la Vía.

«*Las flores del cielo surgen por todas partes desde la Tierra. Aunque compraras el país entero, no habría manera de poseerlas*», respondió el maestro.[1014]

Esta respuesta es incomparable. Los maestros comunes de muchas provincias, al concebir las *flores en cielo* como fenómenos ilusorios, perciben solamente la aparición *en el cielo* y su desaparición *en el cielo*. Ninguno entiende que las flores surgen *desde el cielo*. Menos aún entienden que las flores surgen *desde la Tierra*. Solo Huiche lo entendió.

Surgen desde la Tierra quiere decir que el comienzo, el desarrollo y el final suceden siempre *desde la Tierra*. *Surgir* quiere decir abrirse.[1015]

Justo en este preciso instante se están expandiendo *desde la Tierra entera*, y desde la tierra entera se están abriendo.

«*Aunque compraras todo el país, no habría manera de poseerlas*» no quiere decir que no puedas comprar todo el país. Quiere decir que aunque lo compraras no conseguirías poseerlas.[1016]

Están las *flores en el cielo* que surgen desde la Tierra, y está la Tierra entera que surge desde las flores. Así pues, recuerda que son las *flores en el cielo* las que hacen que el cielo y la Tierra florezcan y se desarrollen.

Transmitido a los monjes en Kannondōri, Kōshōji, el décimo día del tercer mes del primer año de la era Kangen [31 de marzo de 1243].

Copiado por Ejō el primer día del primer mes lunar del segundo año de la misma era [10 de febrero 1244], en las depen-

1012 Alusión a las palabras del maestro Tiantong Rujing (c) citadas en el capítulo «Muchū-setsumu» (j) del *Shōbōgenzō*: «Hay sueños que se desvanecen y hay sueños que se hacen realidad. Reteniendo y dejando ir seguimos las formas elegantes». *Fūryū* (j), traducido como «formas elegantes», tiene un doble sentido: por un lado, la profundidad de la enseñanza y, por otro, la gracia, la elegancia, el estilo, el buen gusto.

1013 Shimen Huiche (c), Sekimon Etetsu (j), discípulo de Liangshan Yuanguan (c), Ryōzan Enkan (j), f.d., según el *Registro de la lámpara universal*, o discípulo de Shimensi Xiang (c), Sekimon Jiken (j), según el *KDR*.

1014 *Tenshōkōtōroku* (j), capítulo 24.

1015 El maestro Dōgen explica el carácter *hotsu* (j) empleado por el maestro Shimen con el carácter *kai* (j). *Hotsu* puede ser traducido como «salir», «surgir», «emitir». Es usado por ejemplo en la expresión *hotsu bodaishin*, «el surgimiento de la aspiración al Despertar». *Kai* quiere decir «abrir»; a veces también «desvelar», «revelar».

1016 El asunto sigue siendo el mismo. Las flores de la vacuidad no podrían existir independientemente del tiempo y del espacio que las produce, y ni el tiempo ni el espacio pueden ser comprados. Esto es, no podríamos poseer el reflejo de la luna en el agua aunque comprásemos toda el agua del planeta.

dencias del asistente del abad en el templo Kippoji, provincia de Echizen.

Transcrito el 28 del octavo mes del segundo año de la era Bunpō [1318], en la enfermería del monasterio Eiheiji, distrito Shibi, comarca Yoshida, provincia de Echizen.

三界唯心

SANGAI YUISHIN

El triple mundo[1017] *es inseparable de la mente*[1018]

El gran maestro Śākyamuni dijo:

> *«El triple mundo es inseparable de la mente.*
> *Nada existe fuera de la mente.*
> *Mente, Buddha y seres vivientes*
> *no son tres cosas distintas».*[1019]

Estas palabras expresan el esfuerzo total de la vida del Buddha. El esfuerzo total de su vida es la totalidad de su esfuerzo. Aunque fueron pronunciadas de forma deliberada, también resultaron del flujo natural de la palabra y de la acción. Por lo tanto, las palabras del *Tathāgata*, *el triple mundo es inseparable de la mente*, son la plena actualización del Tathāgata completo y su vida entera es la totalidad de esta frase.

1017 El triple mundo o los tres mundos, *sangai* (j), son: el del deseo, *yoku kai* (j), *Kāmaloka* (s); el de la forma, *shiki kai* (j), *Rūpaloka* (s), y el de la no-forma, *mushiki kai* (j), *Arūpaloka* (s). En la cosmología budista representa la realidad total.

1018 El carácter japonés *shin*, *citta* (s), es polisémico. Puede ser traducido como corazón, esencia, mente, pensamiento, conciencia. Aquí optamos por traducirlo como «mente», pero con ello no nos referimos a la mente representativa, sino al aspecto no material de la realidad.

1019 Esta expresión se encuentra en el *Sūtra de la Guirnalda Florida*, *Avataṃsaka sūtra* (s); *Kegon kyō* (j), uno de los más importantes *sūtras Mahāyānas*.

El triple mundo es el universo entero. No estamos diciendo que el triple mundo sea idéntico a la mente, ya que, por muchas facetas cristalinas que pueda tener, el triple mundo es el triple mundo. Aunque, por error, se crea percibir algo fuera del triple mundo, eso es algo del todo imposible.

«*Dentro*», «*fuera*» y «*en medio*» se encuentran en el triple mundo. «*Al comienzo*», «*al final*» y «*entremedias*» se encuentran en el triple mundo. El triple mundo es todo lo que puede ser percibido. Lo que no es percibido como triple mundo no es más que una manera errónea de percibir el triple mundo. Aunque el triple mundo pueda ser percibido de múltiples maneras, cualquier modo de percibirlo forma parte del triple mundo.[1020]

El gran maestro Śākyamuni dijo:

> *«Lo mejor es ver el triple mundo tal y como el triple mundo es».*[1021]

Todo lo que puede ser percibido es el triple mundo. El triple mundo es todo lo que puede ser percibido.

El triple mundo no es la existencia original,[1022] ni la existencia que está surgiendo en el presente. No es algo que aparezca espontáneamente, ni tampoco algo que sea producido por causas. El triple mundo no tiene principio, mitad ni final.

1020 Aunque inmersa en la realidad, la mente está continuamente construyendo puntos de vista y opiniones sobre la realidad. Todo eso forma parte de la realidad.

1021 Cita extraída del capítulo 16, «Nyorai-juryō», (j), «La existencia del Tathāgata», del *Sūtra del Loto*. Véase el capítulo *Kūge*, en este mismo volumen.

1022 «Existencia original» es la traducción de la expresión japonesa *hon.u*, *pūrva-kāla-bhava* (s). Este término mantiene una relación dialéctica con *kon.u* (j), *samudbhūta* (s), la existencia actual tal y como aparece a nuestra percepción.

Está el «*liberarse del triple mundo*»[1023] y está el «*[permanecer en] el triple mundo presente*».[1024] Esta es la red dinámica[1025] coincidiendo con la red dinámica y la liana entrelazándose con la liana. El triple mundo presente es tu percepción del triple mundo. Tu percepción del triple mundo es lo que tú percibes como triple mundo. Lo que tú percibes como triple mundo es el triple mundo actualizándose, es la actualización[1026] del triple mundo y es la actualización de la realidad.[1027]

De esta forma, a través del triple mundo que genera tu propia mente, se actualizan la aspiración al Despertar y la práctica, y se alcanza el *nirvāṇa*. De ahí que [como el Buddha dijo]: «*Yo soy la totalidad del triple mundo presente*».

Esta es la razón por la que Śākyamuni Buddha afirmó:

1023 *Shutsuri-sangai* (j). Esta expresión se repite varias veces en el tercer capítulo del *Sūtra del Loto*. En él se cuenta la historia de un hombre rico que hace que sus hijos salgan de una casa en llamas, como metáfora del Buddha que consigue que los seres vivientes se liberen del triple mundo.

1024 *Konshi-sangai*, (j), literalmente, «[Permanecer en] el triple mundo del presente». Esta expresión figura también en el capítulo tercero del *Sūtra del Loto*, *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (s), *Hokekyō* (j), titulado «Hiyu hon» (j), «La parábola»:

> *«El Tathāgata, ya libre de*
> *la casa en llamas del triple mundo,*
> *vive tranquilamente retirado.*
> *Mora en paz en los bosques y campos.*
> *Yo soy la totalidad del triple mundo presente,*
> *y todos los seres que viven en él*
> *son, sin excepción, hijos míos».*

1025 «Red dinámica» es la traducción del término japonés *kikan*, que evoca la vida orgánica en tanto totalidad.

1026 «Actualización» es la traducción del término japonés *genjō* (j), «lo que está apareciendo». Véase el capítulo *Genjō kōan*, en este mismo volumen.

1027 «Actualización de la realidad» es la traducción de la expresión *genjō kōan* (j).

«Yo soy la totalidad del triple mundo presente,
y todos los seres que viven en él
son, sin excepción, hijos míos».

Puesto que el triple mundo presente es Śākyamuni Buddha, el universo entero es el triple mundo y el triple mundo es la totalidad del universo.

El triple mundo presente[1028] incluye el pasado, el presente y el futuro. El pasado, el presente y el futuro no obstruyen al triple mundo presente. El triple mundo presente anula el pasado, el presente y el futuro.[1029]

«*Yo soy la totalidad*» quiere decir que «*el universo entero en las diez direcciones es el cuerpo real del ser humano*»,[1030] y que «*el universo entero es el ojo de este monje*».[1031] «*Todos los seres que viven en él*» son el cuerpo real del ser humano en las diez direcciones. Puesto que cada ser viviente forma parte de todos los seres vivientes, cada ser viviente es la totalidad de los seres vivientes.

«*Son, sin excepción, hijos míos*» expresa la verdad de que los hijos mismos son la manfiestación de la totalidad dinámica.[1032] Cuando los hijos –que han recibido el cuerpo, los cabellos y la piel de su padre compasivo– no se dañan a sí mismos[1033] ni incurren en la carencia,[1034] actualizan su presencia como hijos.[1035]

1028 «El triple mundo presente» es la realidad tal y como se está manifestando en este preciso instante ante nuestros ojos.

1029 Aunque el triple mundo presente es la cristalización de la totalidad del pasado, del presente y del futuro, el triple mundo presente no está condicionado por el pasado, el presente y el futuro. El triple mundo presente es el triple mundo presente tal y como es, independientemente del pasado, el presente y el futuro. Esta frase afirma la discontinuidad de la realidad presente y su (plena auto-completud) perfección en sí misma.

1030 *Shinjitsu nintai* (j), el cuerpo real del ser humano. Dōgen atribuye esta expresión a Changsha Jingcen (c), Chōsa Keishin (j), ¿-868, uno de los sucesores de Nanquan Puyuan (c), Nansen Fugan (j). Véase el capítulo *Shinjin gakudo*, «El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente», en este mismo volumen.

1031 Otra expresión de Changsha Jingcen. Pone de manifiesto la no-dualidad original de la mente despierta y el mundo externo. Véase el capítulo *Kōmyō*, «Clara luz», en este mismo volumen.

En esta presencia, el padre no es antes y los hijos no son después; los hijos no son antes y el padre no es después; los hijos y el padre tampoco aparecen juntos. Este es el significado de «*son hijos míos*».

Nadie te ha dado nada: tú eres inherentemente hijo del *Tathāgata*. Nada has tomado: tú eres inherentemente hijo del *Tathāgata*. Nada va ni nada viene. Esto es algo que está más allá de los conceptos «grande», «pequeño», «vejez» o «juventud».

Deberías considerar la vejez y la juventud como las consideran los buddhas y ancestros. A veces, el padre es joven y el hijo es anciano;[1036] a veces el padre es anciano y el hijo es joven; otras, el padre y el hijo son ancianos; y otras aún, el padre y el hijo son jóvenes. Un hijo no puede comprender la madurez de un padre; un padre no puede llegar a serlo sin pasar por la infancia. Estudiad detalladamente, sin negligencia y sin prisa, la madurez y la juventud de un niño y la madurez y la juventud de un padre.

1032 «Totalidad dinámica» es la traducción de *zenki*. Véase el capítulo *Zenki*, «Totalidad dinámica», en este mismo volumen.

1033 En este caso, no dañarse a sí mismo significa no producir la creencia de un yo separado del triple mundo, es decir, de la vida universal.

1034 Es decir, no producir la creencia de que la propia existencia, o la existencia en general, carecen de algo.

1035 La expresión global alude al texto confucionista conocido como *Kōkyō* (j), «El Libro de la Piedad Filial», en el cual se dice que la gratitud hacia los padres consiste en no dañar ni mutilar el propio cuerpo, cabellos y piel.

1036 De esto se habla en el capítulo XV del *Sūtra del Loto* titulado «Jūji yushutsu» (j), «surgidos de la tierra»: «Nadie se cree que el padre sea joven y el hijo anciano».

Hay un padre y un hijo que nacen al mismo tiempo. Hay un padre y un hijo que mueren al mismo tiempo. Hay un padre y un hijo que han nacido y muerto más allá del tiempo.

Ni el padre compasivo ni el hijo se obstaculizan mutuamente, sin embargo, tanto el hijo como el padre compasivo aparecen.

Hay seres vivientes conscientes y seres vivientes inconscientes. Hay hijos con conciencia e hijos sin conciencia.[1037] Todos estos hijos «*son, sin excepción, hijos míos*», son los herederos del padre compasivo Buddha Śākyamuni.

Todos los seres vivientes del pasado, del presente y del futuro en las diez direcciones del universo son los buddhas del pasado, del presente y del futuro en las diez direcciones del universo. Todos los seres vivientes son hijos de los buddhas, y los buddhas son los padres compasivos de todos los seres vivientes.

Esta es la razón por la que las flores y los frutos de cientos de plantas, así como las rocas grandes y pequeñas, son el «yo soy» de todos los buddhas. Esta es también la razón por la que los bosques y los campos en los que moran los buddhas son lugares apacibles y exentos de sufrimiento. No obstante, el *tathāgata* solo habló de sus hijos, no habló de sí mismo en tanto padre. Indagad con dedicación en esto.

Śākyamuni Buddha dijo:

1037 «Consciente» e «inconsciente» es la traducción de *ushin* (j) y *mushin* (j), literalmente, «mente o conciencia» y «no-mente o inconsciencia», respectivamente. Puede referirse al capítulo «Hiyu» del *Sūtra del Loto*, ya mencionado, cuando el Buddha dice: «Todos los seres vivientes son hijos míos, pero, debido a su intenso apego a los placeres mundanos, algunos carecen de sabiduría».

> *«Los tres cuerpos del Buddha*[1038] *no existen fuera del triple mundo. No hay seres vivientes fuera del triple mundo. ¿Dónde podrían enseñar los buddhas que no sea aquí? Por lo tanto, afirmo que "cualquiera que diga que hay seres vivientes que existen fuera de los tres mundos, como afirma la doctrina no budista del* Sūtra de la Gran Existencia,[1039] *no está transmitiendo la enseñanza de los siete buddhas del pasado"».*[1040,1041]

Clarificad el hecho de que los tres cuerpos del Buddha son la totalidad del triple mundo.

El triple mundo no tiene «exterior», de la misma manera que el *tathāgata* no tiene «exterior», o que los muros no tienen «exterior». Puesto que el triple mundo no tiene «exterior», los seres vivientes no tienen «exterior». Si ese «exterior» no existe, ¿cómo podrían enseñar los buddhas allí? Los buddhas enseñan siempre aquí y ahora, donde hay seres vivientes.

Debéis saber que solo en los escritos no-budistas se habla de seres vivientes fuera del triple mundo. Algo así no se encuentra en los *sūtras* de los siete buddhas.

1038 Los tres cuerpos de un Buddha plenamente despierto: *Dharmakāya*, el Cuerpo Universal; *Samboghakāya*, el Cuerpo de Luz y Gozo, y *Nirmāṇakāya*, el Cuerpo Manifiesto.

1039 *Gedōdaiukyō* (j), literalmente, «Escritura de la Gran Existencia». No se conoce ningún texto con este nombre. Es probable que no se trate de un nombre propio, sino de un término general.

1040 Los siete buddhas son siete buddhas mitológicos, anteriores al Buddha histórico, Śākyamuni Buddha.

1041 *Sūtra de la realización de la sabiduría del rey compasivo que protege la nación*, *Nin.nō gokoku hannya haramitsu gyō* (j). Capítulo: «*Lo que los* bodhisattvas *establecen*», «Bosatsu kyōka hon» (j).

«*Inseparable de la mente*»[1042] no se refiere a uno, a dos ni a tres mundos. Tampoco es algo exterior al triple mundo. Es algo que se encuentra más allá de cualquier error. «*Inseparable de la mente*» es todo aquello concebido por la mente y todo aquello que la mente no puede concebir. Es las tejas y las piedras de los muros, y la gran tierra con sus montañas y sus ríos.

Esta «mente» es piel, carne, huesos. Es coger una flor entre los dedos y sonreir.[1043] Hay una mente consciente y hay una mente inconsciente. Hay una mente con cuerpo y una mente sin cuerpo. Hay una mente que ya existía antes de que el cuerpo naciera y hay una mente que continúa existiendo cuando el cuerpo muere. El cuerpo puede nacer por parto, de un huevo, de la humedad o de manera espontánea.[1044] La mente también nace por parto, de un huevo, de la humedad o de forma espontánea. Los colores –azul, amarillo, rojo, blanco– son la mente. Lo ancho, lo largo, lo cuadrado, lo redondo son la mente. El ir y venir de la vida y de la muerte son la mente. Los años, los meses, los días y las horas son la mente. Los sueños, las quimeras y los espejismos son la mente. El agua, la espuma, las salpicaduras y las llamas son la mente. Las flores primaverales y la luna de otoño son mente. Todo lo que nace y muere, todas las acciones de nuestra vida son mente.

Ninguna de estas cosas pueden ser destruidas. Por lo tanto, la mente está allí donde están todas las cosas que son reales.[1045] Esta es la mente que los buddhas experimentan y la que transmiten a los buddhas.[1046]

1042 *Yuishin* (j), «inseparable de la mente», traducido también como «solo mente», o «solo conciencia». El término forma parte del título del presente capítulo, y forma parte también del nombre de la escuela Vijñānavāda (s) o Cittamātra (s), Yuishiki (j) o Yugakyō (j); Weishi Zong (c).

1043 Esta expresión alude a la Transmisión del Dharma del Buddha Śākyamuni a Mahākāśhyapa. El primero cogió una flor entre sus dedos, y el segundo sonrió.

1044 Las cuatro formas de nacimiento recogidas tradicionalmente en los *sūtras* budistas: seres nacidos mediante parto (vivíparos); seres nacidos mediante huevo (ovíparos); seres nacidos de la humedad, y seres nacidos de forma espontánea.

❀

El gran maestro Xuansha Zongyi[1047] *preguntó una vez a Luohan Guichen, quien sería conocido más tarde como gran maestro Zhejing:*[1048]

«¿Cómo comprendes «el triple mundo es inseparable de la mente»?».

Luhoan señaló una silla de bambú y dijo: «Maestro, ¿cómo llamas a esto?»

Xuansha respondió: «Silla».

Luhoan dijo: «Maestro, no entiendes "el triple mundo es inseparable de la mente"».

Xuansha preguntó: «A veces lo llamo "bambú y madera". ¿Cómo lo llamas tú?».

Luhoan respondió: «Yo también lo llamo "bambú y madera"».

Xuansha dijo entonces: «Cuando miro a mi alrededor, no encuentro a una sola persona que comprenda el Buddhadharma».[1049]

1045 «El aspecto real de todos los seres», *Shohō jissō* (j), es el título de uno de los capítulos del *SBGZ.*

1046 O bien «solo los buddhas transmiten a los buddhas», «Yuibutsu yobutsu» (j), el nombre de otro capítulo del *SBGZ.*

1047 Xuansha Shibei (c), Gensha Shibi (j), 835–907, sucesor del maestro Zen Xuefeng Yicun (c), Seppō Gison (j), 822-908. Gran maestro Zongyi (c), Shūitsu (j), es su título póstumo.

1048 Luohan Guichen (c), Rakan Keishin (j), 867-928, sucesor del maestro Zen Xuansha Shibei. Gran maestro zen Zheying (c), Shinō (j), fue su título póstumo.

1049 *KDR*, capítulo 11, «Luohan Guichen» (c), «Rakan Keishin» (j).

Xuansha preguntó: «*¿cuál es tu comprensión de "el triple mundo es inseparable de la mente"?*». Sea como sea que uno lo entienda o no lo entienda, el triple mundo es inseparable de la mente. Ambos casos –entenderlo y no entenderlo– son igualmente «*el triple mundo es inseparable de la mente*». Esta es la razón por la que el triple mundo aún no ha sido percibido como «*inseparable de la propia mente*».[1050] Esta es la razón por la que Luhoan señaló una silla y dijo: «*¿cómo llamas a esto?*». Sabed que la pregunta de Xuansha *¿cómo comprendes?,* no es otra cosa que *¿cómo llamas a esto?*

Xuansha dijo «*una silla*». ¿Estas palabras expresan su comprensión del triple mundo, o no la expresan? ¿Son palabras del triple mundo o de más allá del triple mundo? ¿Fueron pronunciadas por la silla o por Xuansha? Investigad este tipo de expresiones y «tratad de expresar algo por vosotros mismos».[1051]

Luhoan dijo: «*Maestro, no entiendes "el triple mundo es inseparable de la mente"*». Esta afirmación es como «*la puerta del este, la puerta del sur, la puerta del oeste, la puerta del norte*», de Zhaozhou.[1052] También podría haber dicho: «*el este de la región de Zhao*», o «*el sur de la región de Zhao*».

1050 Esto es, cuando una persona no comprende que «el triple mundo es inseparable de la mente» no puede reconocer que eso es así.

1051 «*Intenta expresar algo*» o «*Intenta expresarlo por ti mismo*» es una expresión que aparece a menudo en las enseñanzas del maestro Tiantong Rujing (c), Tendō Nyōjo (j). Véase *BHD-Zen.*

1052 Zhaozhou Congshen (c), Jōshū Jūshin (j), 878-987.

Un monje le preguntó a Zhazhou: ¿Qué es Zhazhou?

El maestro respondió: «La puerta del este, la puerta del sur, la puerta del oeste, la puerta del norte».

Zhaozhou era el nombre del maestro, pero también el nombre de la ciudad y de la región en la que vivía. La pregunta del monje se refería personalmente a Zhazhou, pero la respuesta del maestro deja ver que él solo era consciente de la realidad en la que vivía.

Aunque comprendáis que «*el triple mundo es inseparable de la mente*», debéis clarificar también la no-comprensión de «*el triple mundo es inseparable de la mente*», ya que «*el triple mundo es inseparable de la mente*» trasciende la compresión y la no-comprensión.

Xuansha dijo: «*A veces lo llamo "bambú y madera"*». Penetrad hasta el fondo de esta expresión irrepetible y sin precedentes, tanto en el momento previo como en el momento posterior a su proclamación. ¿Qué era «bambú y madera» antes de que se le asignara un nombre? En su luminoso estado previo,[1053] ¿ha sido siempre –al comienzo, en medio y al final– «bambú y madera»? ¿Llamarlo «bambú y madera» expresa «*el triple mundo es inseparable de la mente*», o no lo expresa?

Daos cuenta de que se trata de una conversación entre maestro y discípulo, cara a cara, en la que ambos están explorando juntos desde la cabeza a la cola.[1054] Por la mañana, «*el triple mundo es inseparable de la mente*» puede ser expresado como «*silla*». Por la noche, «*el triple mundo es inseparable de la mente*» puede ser expresado como «*bambú y madera*». Investigad a fondo si las palabras de Xuansha «*bambú y madera*», y las palabras de Luohan «*yo también lo llamo bambú y madera*», son idénticas o no, si son correctas o incorrectas.

Xuansha dijo: «*Cuando miro a mi alrededor, no encuentro a una sola persona que comprenda el* Buddhadharma». Estudiad también esta expresión con sumo cuidado.

1053 Este «estado previo» es el estado anterior a que «eso» reciba el nombre de «bambú y madera». Ese estado en el que la cosa es lo que es en sí misma es «luminoso», puesto que aún no ha sido «oscurecido» por la conceptualización y la denominación.

1054 «Desde la cabeza a la cola»: todas las posibilidades, la totalidad del asunto.

Tened en cuenta que Xuansha simplemente llamó al triple mundo «*bambú y madera*» y que Luhoan hizo lo mismo. «*Bambú y madera*» no expresa ni su comprensión ni su no-comprensión de «*el triple mundo es inseparable de la mente*». Ni afirman ni niegan «*el triple mundo es inseparable de la mente*».

No obstante, me gustaría preguntarle a Xuansha: Al afirmar «*cuando miro a mi alrededor, no encuentro a una sola persona que comprenda el* Buddhadharma», ¿qué quieres decir con «*alrededor*»?

Indagad profundamente en esto.

Esta enseñanza fue impartida a los monjes en la montaña de Zenjihō, Echizen, el primer día del séptimo mes lunar intercalado,[1055] *en el primer año de la era Kangen.*[1056]
Fue recopiada por mí el día veinticinco del mismo mes y año.[1057]
Ejō

1055 En el calendario lunar chino y japonés hay doce meses de veintiocho o treinta días. Dado que esto crea una discrepancia con el calendario solar de 365 días, cada dos o tres años se añade un decimotercero mes lunar. En el presente caso, fue insertado entre el séptimo y octavo mes lunar. A esto se conoce técnicamente como «mes lunar intercalado».

1056 17 de agosto de 1243.

1057 17 de agosto de 1243.

密語

MITSUGO[1058]

Lenguaje íntimo

Cuando la Vía es actualizada, lo que se pone de manifiesto es que «*Tú eres eso, yo soy eso*»,[1059] y que este despertar es

1058 *Mitsu* (j) significa «secreto», «íntimo» o «velado», en el sentido de no aparente a los sentidos o al intelecto, pero experimentado directa o inmediatamente. *Go* (j) significa «palabras» o «hablar», por extensión «lenguaje» o «comunicación». Aquí no se refiere solo a la comunicación verbal, sino al «lenguaje» en general, como cuando hablamos del «lenguaje de los pájaros» o del «lenguaje de los árboles».

Así *mitsugo* puede ser traducido como «lenguaje íntimo» o «transmisión no-verbal», es decir, algo que se transmite directamente más allá de la palabra. En el Zen, a esta forma de comunicación, se la llama *i shin den shin* (j), «de corazón a corazón, o «de espíritu a espíritu». En el budismo se dice que hay una transmisión no-verbal que puede ser reconocida y comprendida más allá de las palabras. Este «lenguaje íntimo» sugiere la existencia de una percepción intuitiva. Es un hecho que a veces podemos experimentar significados no verbales sin mediación de ningún estímulo externo. Una analogía que ayuda a entender estos hechos es la resonancia simpática del diapasón.

Dōgen explica más adelante, en este mismo capítulo, que *mitsu* es el estado en el que se produce un contacto directo con la realidad, el cual es «secreto», «íntimo», «no verbal». Es «secreto» solo en el sentido de que se encuentra más allá de explicaciones, no en el sentido de que sea esotérico.

1059 Nanyue Huiarang (c) fue a visitar a Dajian Huineng (c). Este le preguntó:
—*¿De dónde vienes?*
—*De Dongshan* –respondió Nanyue.
—*¿Qué es «eso» que viene?* –preguntó Huineng.
—*Si digo que es «esto» o «aquello», erraría el tiro* –respondió Nanyue.
—*Entonces, ¿debemos entregarnos a la práctica y a la realización o no?* –preguntó Huineng.

lo que ha sido transmitido «*sin alteración*» por todos los buddhas.[1060]

❀

En cierta ocasión, un alto funcionario del gobierno que acababa de hacer una donación al gran maestro Yunju Hongjiao[1061] *le preguntó: El Honrado-por-el-mundo hizo uso de un lenguaje íntimo, pero para Mahākāśyapa no hubo nada oculto. ¿Qué era este lenguaje íntimo del Honrado-por-el-mundo Śākyamuni Buddha?*

—¡Excelencia! –lo interpeló Yunju.

—¿Sí? –respondió este.

—¿Lo comprende usted o no? –le preguntó Yunju

—No lo comprendo –confesó el funcionario.

—Si no lo comprende, ese es el lenguaje íntimo del Honrado-por-el-mundo. Si lo comprende, eso es lo que no estuvo oculto para Mahākāśyapa –concluyó Yunju.[1062]

Yunju, un guía de hombres y de dioses, y uno de los más grandes y virtuosos sabios de las diez direcciones, fue un legítimo heredero en quinta generación del Dharma de Qin-

—No es que no existan práctica y realización, pero no debemos mancharlas –respondió Nanyue.

—Es precisamente esta «no-mancha» lo que los buddhas tienen siempre presente. Tú eres «eso». Yo también soy «eso».

(*KDR*, sección 5).

1060 Palabras de Bodhidharma a Dazu Huike (c), Taiso Eka (j): «*Esta es la sustancia de la mente transmitida por los buddhas y ancestros del pasado. Ahora la posees y debes conservarla sin alterarla*».

1061 Yunju Daoying (c), Ungo Dōyō (j), 835?–902, sucesor del maestro Dongshan Liangjie (c), Tōzan Ryōkai (j), 807-869. Hongjiao (c), Kokaku (j), es su título póstumo. Véase *BHD-Zen*.

1062 *KDR*, capítulo 17, «Yunju».

gyuan,[1063] que educó tanto a los seres animados como a los inanimados. En tanto cuadragésimo sexto descendiente de los buddhas,[1064] proclamó el Dharma de todos los buddhas y ancestros. Se dice que, cuando vivió en la ermita de la montaña de los Tres Picos,[1065] los seres celestiales se cuidaban de alimentarlo. Pero después de haber recibido la transmisión del Dharma como consecuencia de su Despertar, trascendió el reino de los seres celestiales y ya no recibió más ofrendas de ellos.

«*El Honrado-por-el-mundo empleó un lenguaje íntimo, pero para Mahākāśyapa no hubo nada oculto*» fue transmitido durante cuarenta y seis generaciones de buddhas hasta llegar a Yunju. Esto es algo que no puede ser comprendido por los seres humanos comunes y corrientes. Esta comprensión es algo que no viene de fuera ni de dentro, no es innato ni de reciente adquisición.[1066]

El lenguaje íntimo del que se está hablando no fue empleado solamente por el Buddha Śākyamuni, sino que todos los buddhas y ancestros lo emplearon. Allí donde hay un buddha, hay lenguaje íntimo. Allí donde hay lenguaje íntimo, «no hay nada oculto» para Mahākāśyapa. Puesto que hay cientos de miles de buddhas, hay cientos de miles de Mahākāśyapa. Estudiad este punto sin descanso, como si tuvierais que cortar algo que es imposible cortar. Indagad en ello detalladamente, poco a poco, cientos y miles de veces, en lugar de tratar de entenderlo de una sola vez. No creáis que lo vais a entender

1063 Quingyuan Xingsi (c), Seigen Gyōshi (j), m. 740, sucesor de Dajian Huineng (c), Daikan Enō (j).

1064 Yunju era el cuadragésimo sexto patriarca del linaje Sōtō Zen, contando desde Vipaśyin Buddha, el primero de los siete buddhas del pasado.

1065 La ermita en la que Yunju vivió por un tiempo, en la provincia de Jiangxi.

1066 Estos cuatro aforismos siguen un estilo típico chino, pero se desconoce su origen.

de inmediato. Yunju era ya un buddha, por lo que empleaba el lenguaje íntimo que no quedaba oculto para Mahākāśyapa. Pero no consideréis que la respuesta a Yunju del funcionario era lenguaje íntimo.

❀

Yunju le dijo al funcionario: «*Si no lo comprendes, ese es el lenguaje íntimo del Honrado-por-el-mundo. Si lo comprendes, eso es lo que no estuvo oculto para Mahākāśyapa*».

Indagad en estas palabras durante muchos eones. Las palabras de Yunju «*si no lo comprendes*» son el lenguaje íntimo del Buddha. No comprender no es lo mismo que quedarse en blanco. No comprender no significa no conocer.[1067]

Al decir «*si no lo comprendes*», Yunju está alentando la práctica sin palabras. Clarificad esto esforzándoos en pos de la verdad.[1068] La expresión de Yunju «*si lo comprendes*» no quiere decir que el funcionario lo haya comprendido.[1069]

Aunque hay muchas formas de estudiar el *Buddhadharma*, aquí se encuentra la clave para comprenderlo y también para trascender esta comprensión. Aquellos que no han encontrado un verdadero maestro ni siquiera conocen la existencia de esta clave. Pueden llegar a creer erróneamente que el lenguaje íntimo es algo que no puede ser visto ni oído.[1070]

1067 Se puede comprender –intelectualmente– algo sin conocerlo –a través de la experiencia–, y se puede conocer algo –a través de la experiencia– sin comprenderlo –intelectualmente.

1068 «Esforzarse en pos de la verdad», *kufu-bendō* (j), significa zazen para Dōgen.

1069 «Si lo comprendes», se entiende aquí como «experiencia real», y no como comprensión intelectual.

1070 Es decir, invisible, místico, misterioso. Esto es, se puede malinterpretar «lenguaje íntimo» como algo esotérico. No obstante, según el maestro Dōgen, el «lenguaje íntimo» es algo misterioso en el sentido de que, aunque es real, no puede ser explicado. Sin embargo, es una experiencia abierta a todo el mundo, porque la realidad está siempre transmitiendo una enseñanza no-verbal.

Yunju no estaba diciendo que el funcionario tuviera que comprender lo que no estaba oculto para Mahākāśyapa. Lo que no está oculto puede aparecer también a través de la no-comprensión. El que no haya nada oculto no quiere decir que cualquiera sea capaz de verlo y oírlo. En este instante preciso no hay nada oculto. Indagad el momento en el que no hay nada oculto.

No penséis que lo que no comprendéis es lenguaje íntimo. En el instante preciso en el que vais más allá de la comprensión del *Buddhadharma* aparece el lenguaje íntimo. Allí donde se emplea el lenguaje íntimo, allí está presente el Buddha.

De todas maneras, aquellos que nunca han oído la enseñanza de un maestro verdadero, aunque se sienten en el trono del león,[1071] no podrán vislumbrar ni siquiera en sueños este lenguaje íntimo. Dicen erróneamente:

> «*La expresión* "El Honrado-por-el-mundo hizo uso de un lenguaje íntimo" *describe la acción de levantar una flor y parpadear ante la Gran Asamblea del Pico de los Buitres. La razón de esto es que la enseñanza con palabras es superficial y se limita al mundo de las formas. Por eso el Honrado-por-el-mundo no usó palabras, sino que levantó una flor y parpadeó. Ese fue el momento en el que el Honrado-por-el-mundo hizo uso del lenguaje íntimo. Pero los innumerables seres que formaban la asamblea no pudieron comprender esta enseñanza no verbal. Por lo tanto, para todos ellos*

1071 *Shishi-za* (j), se refiere al asiento que ocupa el Buddha o un maestro budista cuando enseñan.

se trató de una enseñanza secreta.[1072] *El que no hubiera nada oculto para Mahākāśyapa fue expresado mediante su sonrisa y su parpadeo, como si lo supiera de antemano. Para él no había nada oculto. Esta es la verdadera transmisión que ha sido continuada de maestro a discípulo».*

Hay mucha gente que piensa así, incluso en muchos monasterios de China. ¡Qué pena! Esto es lo que ha causado la degeneración de la Vía de los buddhas y ancestros. Aquellos que poseen una visión clara deben ayudar a que estas personas, una a una, encuentren la claridad.

Si la enseñanza oral del Honrado-por-el-mundo es superficial, entonces el «levantar la flor y parpadear» es también superficial. Aquellos que piensan que las palabras del Honrado-por-el mundo están limitadas al universo de la forma no son verdaderos estudiantes del *Buddhadharma*. Aunque saben que las palabras tienen forma, todavía no han visto que el Honrado-por-el-mundo no tiene forma. No han conseguido liberarse de la forma común y corriente de pensar. Los buddhas y ancestros, aunque se han liberado completamente de sus cuerpos y sus mentes, utilizan palabras para proclamar el Dharma y hacer girar la rueda del Dharma, y mucha gente se beneficia al escuchar estas palabras. Aquellos que tienen fe en el Dharma y que lo practican son guiados al reino de los buddhas y ancestros, y al reino que se encuentra más allá de los buddhas y ancestros.

¿No entendieron los innumerables seres de la asamblea el lenguaje íntimo de la flor levantada y del parpadeo? Tened en cuenta que los innumerables seres de la asamblea estaban al mismo nivel que Mahākāśyapa, y que fueron coetáneos del

1072 Según este punto de vista erróneo, «secreto» quiere decir esotérico, inaccesible al no-iniciado.

Honrado-por-el-mundo. Los innumerables seres no son otros que los innumerables seres. En ellos surgió la aspiración al despertar al mismo tiempo que en el Honrado-por-el-mundo y en Mahākāśyapa; así pues, siguieron la misma Vía y moraron en la misma Tierra.

Los innumerables seres encontraron al Honrado-por-el-mundo y escucharon el Dharma con la sabiduría de la comprensión y con la sabiduría que se encuentra más allá de la comprensión. Al encontrarse con un Buddha, se encontraron con buddhas tan numerosos como los granos de arena del Ganges. Y en la asamblea de cada buddha hay millones y billones de seres. Daos cuenta de que todos los buddhas levantan una flor y parpadean al mismo tiempo. Lo que se ve no es oscuro. Lo que se oye es nítido. Este es el ojo de la mente y del cuerpo, el oído de la mente y del cuerpo.

❀

¿Cómo comprendéis la sonrisa de Mahākāśyapa? ¡Decid algo! Aquellos que tienen puntos de vista erróneos llaman a esto «lenguaje secreto» y consideran que la sonrisa de Mahākāśyapa expresa que para él no había nada oculto. ¡Necedad sobre necedad![1073]

Al ver la sonrisa de Mahākāśyapa, el Honrado-por-el-mundo dijo:

«Poseo la preciosa visión del verdadero Dharma y la maravillosa mente del nirvāṇa. Ahora se las transmito a Mahākāśyapa».

1073 La interpretación de que «lenguaje secreto» se refiere a una conocimiento esotérico u oculto es una necedad. Según esta interpretación, la sonrisa de Mahākāśyapa también debería ser considerada «lenguaje secreto». Por lo tanto, llamarla «no hay nada oculto» es una necedad sobre otra necedad.

¿Es esto una expresión oral o no? Si el Honrado-por-el-mundo hubiera detestado las palabras y hubiera preferido levantar flores, habría levantado flores una y otra vez, y no habría pronunciado palabra alguna. Seguramente Mahākāśyapa comprendió las palabras y, seguramente, todos los seres sensibles las escucharon. Si no las hubieran escuchado, nosotros no podríamos ahora reflexionar sobre ellas. Y si hubiera sido así, ¿cómo habrían podido Mahākāśyapa y la asamblea en su totalidad oír las palabras del Buddha? No deberíamos prestar atención a las interpretaciones ilusas de esta gente.

Aunque el Honrado-por-el-mundo tiene un lenguaje íntimo, una práctica íntima y una realización íntima, los necios piensan que «íntimo» quiere decir que solo puede ser conocido por uno mismo y no por los demás. En la India y en China, tanto en el pasado como en el presente, hubo y hay mucha gente que piensa así debido a que no comprenden correctamente la Vía del Buddha. Si lo que piensan fuera cierto, aquellos que no comprenden la Vía del Buddha tendrían mucha intimidad, mientras que aquellos que sí la comprenden tendrían poca. ¿Y qué sucedería entonces con aquellos que tienen el ojo y el oído celestial, el ojo y el oído del Dharma, el ojo y el oído del Buddha? ¿Usan un lenguaje íntimo o tienen una mente íntima?

El lenguaje íntimo, la mente íntima y la acción íntima en el *Buddhadharma* no son así. Es precisamente cuando nos encontramos con un ser humano cuando usamos –emitiendo y recibiendo– un lenguaje íntimo. Cuando nos conocemos a nosotros mismos, conocemos la acción íntima. Los buddhas y ancestros pueden, con más razón, actualizar esta intimidad del corazón y del lenguaje. Tened en cuenta que, allí donde hay buddhas y ancestros, se manifiestan inmediatamente el lenguaje íntimo y la acción íntima. «Íntimo» quiere decir cercano e inmediato.[1074] Esto es, ausencia de cualquier separación. Esta intimidad incluye[1075] a los buddhas y ancestros. Te incluye a ti. Incluye el sí mismo. Incluye la acción. Incluye a todas las generaciones. Incluye todos los méritos. Incluye la intimidad misma.

Cuando el lenguaje íntimo se encuentra con el lenguaje íntimo, el ojo del Buddha puede ver lo oculto. La acción íntima trasciende[1076] la separación entre uno mismo y los demás. Solo el sí mismo, en su estado de intimidad, puede conocerla. Puesto que la intimidad te rodea por todas partes, todo forma parte de la intimidad.[1077]

Clarificad esta verdad a través de la experiencia. La intimidad surge allí donde el ser humano se convierte en Buddha, en el momento preciso en que la comprensión tiene lugar. Un ser humano así es un auténtico heredero de los buddhas y ancestros. Ahora mismo es el momento preciso[1078] en que uno es íntimo consigo mismo, y así íntimo con los demás. Sois íntimos con los buddhas y ancestros, e íntimos con todos los seres. En consecuencia, la intimidad se renueva constantemente. Puesto que la enseñanza, la práctica y la experiencia de esta intimidad son la Vía de los buddhas y ancestros, la intimidad penetra a los buddhas y ancestros. Por lo tanto, la intimidad penetra la intimidad.

1074 *Shinmitsu* (j). *Shin* significa «intimidad» o «familiaridad». *Mitsu* significa «cercanía». *Shinmitsu* quiere decir «intimidad», «cercanía» o «inmediatez».

1075 *Gai* (j) como sustantivo significa «tapa» o «cubierta»; como verbo significa «cubrir con una tapa», «cubrir totalmente». Por extensión, lo hemos traducido como «incluir», en el sentido de «abarcar».

1076 *Fu-e su* (j), quiere decir «más allá», «trascender».

1077 Esto es, si todo es intimidad inmediata, nada está oculto. Todo es, inmediata e íntimamente, evidente.

1078 *Nan no jisetsu* (j), literalmente, «¿en qué tiempo?», esto es, un tiempo que no puede ser expresado en horas ni en minutos, es decir, el tiempo real.

❀

El anciano maestro Xuedou[1079] dijo a su comunidad de monjes:

El Honrado-por-el-mundo usó un lenguaje íntimo,
pero nada hubo oculto para Mahākāśyapa.
Anoche, la lluvia hizo caer las flores.
Hoy, un agua fragante lo perfuma todo.

Los versos «*Anoche, la lluvia hizo caer las flores*» y «*Hoy, un agua fragante lo perfuma todo*» son la expresión de la intimidad de Xuedou. Estudiad esto y examinad los globos oculares y las fosas nasales de los buddhas y ancestros. Ni Linji ni Deshan[1080] llegaron hasta aquí. Abrid las fosas nasales en los globos oculares, e introducid la nariz en los oídos.[1081] Estudiad con todo el cuerpo-mente el reino donde el oído, la nariz y los ojos no son ni viejos ni nuevos. Así es como una lluvia de flores aparece en el mundo.[1082]

1079 Xuedou Zhijian (c), Setchō Chikan (j), 1105-1192, sucesor del maestro Tiantong Zongjue (j), Tendō Sōgyoko (j), 1091-1162, y a su vez maestro de Tiantong Rujing (c), Tendō Nyōjo (j), 1163-1228. Véase *BHD-Zen*. El término que Dōgen emplea es *shiō* (j), literalmente, «anciano maestro», que es el término respetuoso que se emplea para designar al maestro de uno mismo, con lo cual está expresando la cercanía con el maestro de su maestro.

1080 Linji Yixuan (c), Rinzai Gigen (j), fundador de la escuela Zen Rinzai; Deshan Xuanjian (c), Tokusan Senkan (j), precursor de las escuelas Zen Fayan (c), Hōgen (j) y Yunmen (c), Ummon (j). Ambos pertenecieron a la undecima generación de maestros Chan en China, a la que también perteneció Dongshan Liangye (c), Tōzan Ryōkai (j), el fundador de la escuela Zen Caodong (c), Sōtō (j). Véase *BHD-Zen*.

1081 Es decir, conseguid que vuestra visión (o intuición) y vuestra audición (o discernimiento) se vuelvan vívidas y exactas.

1082 *Ke-u-sekai-ki* (j). La expresión habitual es *ke-kai-sekai-ki*, «una flor se abre, un mundo aparece». Estas palabras de Prajnātara (s), Hannyatara (j), describen la unidad de los fenómenos y la realidad. El maestro Dōgen sustituye *kai*, «abrir» por *u*, «llover», haciendo referencia al poema de Xuedou. Véase el capitulo *Kuge*, «Flores en el cielo», en este mismo volumen.

Aunque las palabras del anciano maestro «*un agua fragante lo perfuma todo*» ocultan su cuerpo, su intimidad se revela aún más evidentemente. Siendo así, la práctica cotidiana de los buddhas y ancestros consiste en estudiar y penetrar las expresiones «*el Honrado-por-el-mundo empleó un lenguaje íntimo*» y «*Nada hubo oculto para Mahākāśyapa*». Cada uno de los siete buddhas del pasado indagó en el lenguaje íntimo tal como nosotros estamos haciendo ahora. Mahākāśyapa y Śākyamuni Buddha manifestaron completamente el lenguaje íntimo tal y como nosotros estamos haciendo ahora.

Transmitido a la comunidad de monjes el vigésimo día del noveno mes lunar, en el primer año de la era Kangen,[1083] *en el antiguo monasterio de Kippo-ji, provincia de Echizen, distrito de Yoshida.*[1084]

Copiado en la dependencia del abad del mismo monasterio, en el decimosexto día del décimo mes lunar del mismo año,[1085] *por Ejō.*

1083 3 de noviembre de 1243.

1084 Actual prefectura de Fukui.

1085 29 de noviembre de 1243.

生死

SHŌJI[1086]

«*Vida-muerte*»

«Cuando en la "vida-muerte" hay conciencia despierta,[1087] *no hay "vida-muerte"».*

También se ha dicho:

«Cuando en la "vida-muerte" no hay conciencia despierta, no hay extravío en la "vida-muerte"».[1088]

Estas expresiones son la esencia de la enseñanza de dos maestros zen, Jiashan[1089] y Dingshan.[1090] Estudiadlas seria-

1086 *Shō* (j), quiere decir «nacimiento», «vida», aparición», «apariencia»; *ji* (j), «muerte», «desaparición». Aquí lo traduciremos indistintamente por «vida» y «nacimiento». *Shōji* se refiere a la rueda de la transmigración, en la que el nacimiento y la muerte se suceden.

1087 «Conciencia despierta» se refiere al estado de Buddha.

1088 *KDR*, libro 7, capítulo «Fachang» (c), «Hōjo» (j). Dōgen cambia el diálogo original:

Dingshan dice a Jiashan: «Puesto que en la vida-muerte no hay Buddha, no hay vida-muerte».

Jiashan dice: «Puesto que en la vida-muerte no hay Buddha, la vida-muerte no nos engaña».

1089 Jiashan Shanhui (c), Kassan Senne (j), 805-881, un sucesor de Chuanzi Decheng (c), Sensu Tokujo (j), 805-881. Vivió y enseñó en el monte Jiashan (c), Kassan (j). Su título póstumo fue el gran maestro Denmyō.

1090 Dingshan Shenying (c), Jōzan Shinei (j), f.d., un sucesor de Guishan Lingyou (c), Isan Reiyū (j), 771-853.

mente como expresiones de aquellos que han alcanzado la Vía. Si queréis liberaros de la «vida-muerte», debéis clarificar estas palabras.

Buscar al Buddha fuera de la «vida-muerte» es como poner rumbo al norte cuando se quiere llegar al sur, o como querer ver la Osa Mayor mirando hacia el sur. Actuando así reforzaréis las causas de la «vida-muerte» y os alejaréis de la vía de la liberación.

Lo único que tenéis que hacer es daros cuenta de que la «vida-muerte» es en sí misma *nirvāṇa*.[1091] No tratéis de escapar de la «vida-muerte» ni de alcanzar el *nirvāṇa*. Solo cuando realicéis esto podréis ser libres de la «vida-muerte».

Es un error suponer que la vida se convierte en muerte. La vida es en sí misma un tiempo único y total que tiene su propio pasado y futuro. Por eso, en el *Buddhadharma*, la vida es percibida como «no-aparición».[1092]

De la misma forma, es un error suponer que la muerte se convierte en vida. La muerte es igualmente un tiempo único y pleno que tiene su propio pasado y futuro. Por eso, la muerte es percibida como «no-desaparición».[1093]

En la vida solamente hay vida, nada más. En la muerte solamente hay muerte, nada más. Por lo tanto, cuando viene la vida, solo hay vida. Cuando viene la muerte, solo hay muerte. No os apeguéis ni rechacéis ninguna de ellas.

La «vida-muerte» es la vida del despertar de la conciencia. Si la detestáis y tratáis de escapar de ella, perderéis el despertar de la conciencia. Si os apegáis y queréis permanecer en ella, perderéis igualmente la conciencia despierta y os

1091 *Nirvāṇa* (s), *nehan* (j), la cesación del dolor y del sufrimiento asociado al malestar existencial; la paz y el gozo.
1092 *Fushō* (j), «no-aparición», «no-nacimiento».
1093 *Fumetsu* (j), «no-desaparición», «no-muerte».

quedaréis solamente con la carcasa.[1094] Solo cuando uno no se apega ni rechaza la «vida-muerte» puede actualizar en sí la conciencia despierta.

No obstante, no tratéis de analizarlo ni hablar sobre ello. Desprendeos sin más del cuerpo y la mente arrojándolos en el reino de la conciencia despierta. Entonces, todo os será dado por la misma conciencia despierta. Haciéndolo así, os liberaréis de la «vida-muerte» y, sin esfuerzo ni preocupación, alcanzaréis la conciencia despierta. Todos los obstáculos de vuestra mente desaparecerán.

Alcanzar el despertar de la conciencia[1095] es muy simple: no hagáis nada malo, no os aferréis a la «vida-muerte», sed compasivos con todos los seres vivientes, respetad a los ancianos y sed amables con los jóvenes, desprendeos de la esperanza y del miedo, de las preocupaciones y de los juicios. A esto se le llama Buddha [o conciencia despierta]. No busquéis nada más.

Este texto no está firmado ni fechado.

1094 La conciencia despierta no se apega a las formas, de manera que pueda así manifestarse en todas las formas, aquí ahora tras aquí ahora. Es decir, cuando uno se apega a unas formas determinadas, pierde la fluidez del movimiento que constituye la vida de la conciencia despierta.
1095 «Despertar de la conciencia» es otra traducción de «Buddha».

八大人覺

HACHI DAININ GAKU[1096]

Los ocho principios vitales de los Grandes Seres

Los buddhas son grandes seres humanos. Como grandes seres humanos, su práctica se basa en ocho principios de vida. Gracias a ellos alcanzan el *nirvāṇa*.[1097] Estos ocho principios fueron expuestos por el mismo Buddha Śākyamuni durante la noche en la que entró en el *parinirvāṇa*.[1098]

❀

El primer principio es tener pocos deseos.[1099] No correr detrás de los objetos de los cinco sentidos[1100] que aún no se han experimentado es a lo que se le llama tener pocos deseo».

El Buddha dijo:

> *«¡Monjes! Aquellos que tienen muchos deseos buscan ávidamente la fama y la riqueza y, por lo tanto, sufren enormemente. Por el contrario, aquellos que tienen pocos deseos*

1096 *Hachi* (j), «ocho»; *Dainin* (j), «gran ser»; *gaku* (j), «estudio», «práctica», por extensión «despertar». *Dainin* no se refiere solo al Buddha Śākyamuni, sino también a todos los monjes y *bodhisattvas* virtuosos.

1097 *Nirvāṇa* (s), estado de paz y serenidad.

1098 *Parinirvāṇa* (s), extinción total, en este caso sinónimo de muerte.

1099 *Shoyoku* (j), *alpecchuḥ* (s).

1100 Los objetos de los cinco sentidos son: sensaciones visuales, auditivas, gustativas, olfativas y táctiles.

viven libres del sufrimiento y acumulan muchos méritos y virtudes. Es importante saber esto. Los que tienen pocos deseos no necesitan ganarse el favor de los demás ni están esclavizados por los órganos de los sentidos. Viven con mente serena y sin preocupaciones, ya que están satisfechos con lo que tienen y no sufren de carencia alguna. Así es como, finalmente, experimentan el nirvāṇa».[1101]

El segundo principio es cultivar el contentamiento,[1102] sabiendo cuánto es suficiente y usando con moderación aquello que se ha conseguido.

El Buddha dijo:

«¡Monjes! Si queréis escapar de los múltiples sufrimientos, debéis cultivar el contentamiento. De esta manera, podréis obtener la paz de espíritu, la tranquilidad, la libertad y la prosperidad. Aquellos que practican el contentamiento se sienten felices aunque tengan que dormir en el suelo. Por el contrario, aquellos que viven en la insatisfacción son infelices aunque duerman en un palacio esplendoroso. Las personas insatisfechas, aunque sean ricas, se sienten pobres. Por el contrario, las personas que se dan por contentas, aunque sean pobres, se sienten ricas. A esto es a lo que se le llama "sentirse contento con lo que se tiene"».

1101 Todos las enseñanzas del Buddha que aparecen en este texto en cursiva proceden del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, *el Sūtra del gran parinirvāṇa*. El original sanscrito se ha perdido. Se conocen las versiones en chino y en tibetano. En japonés es conocido como *Nehankyō*, o como *Yuikyōgyō*, abreviatura del título completo *Bussui Hatsunehan ryaku setsu kyōkai gyō*, *Sūtra del Testamento del Buddha*.

1102 *Chisoku* (j), *saṃtuṣṭaḥ* (s).

El tercer principio es la alegría serena.[1103] Esto significa vivir en soledad, lejos del ruido y de la confusión.

El Buddha dijo:

«¡Monjes! Si queréis vivir en la alegría serena, debéis alejaros de las multitudes y morar en un lugar tranquilo. Indra y los demás dioses veneran los lugares tranquilos. Si dejáis atrás vuestras relaciones mundanas y vivís en un lugar apacible, podréis observar las condiciones del sufrimiento y liberaros de ellas. Aquellos que viven en medio de la muchedumbre son como un árbol que se marchita cuando muchos pájaros se posan sobre él, o como un elefante viejo atrapado en el lodazal. A esto se le llama "serena alegría en soledad"».

El cuarto principio es el esfuerzo continuado.[1104] Esto significa esforzarse continuamente en las prácticas saludables. También se le llama «esfuerzo diligente», «entrega sin distracción», «esfuerzo sin retroceso».[1105]

El Buddha dijo:

«¡Monjes! Si hacéis un esfuerzo continuado, nada os será difícil. Una pequeña corriente de agua, gracias a su persistencia, es capaz de desgastar la roca más dura. Si vuestro esfuerzo se relaja, os sucederá como cuando se frotan dos piedras de vez en cuando: jamás se producirá fuego de esa manera. Este es el significado de "esfuerzo continuado"».

1103 *Gyo* (j), *śānta* (s), «gozo sereno», «alegría serena», «gozar de la serenidad».

1104 *Shōjin* (j), *vīrya* (s), «esfuerzo», «diligencia», «perseverancia»; es la sexta de las seis *pāramitā*.

1105 El *kanji shōjin*, «esfuerzo», se compone de *shō*, «purificado», «refinado» o «entregado»; y *shin*, «progresar», «avanzar» o «esforzarse».

El quinto principio consiste en no descuidar la atención plena.[1106] A esto se le llama correcta atención plena. Esto es, preservar el Dharma y no extraviarlo. A esto se le llama «mantener la atención plena» o «no descuidar la atención plena».

El Buddha dijo:

> *«¡Monjes! Si buscáis un buen maestro y una buena protección, mantened la atención plena. Gracias a ellas los deseos ladrones no os asaltarán. Mantened siempre vuestra mente en atención plena. Si no lo hacéis, perderéis todos los méritos. Si permanecéis en atención plena, nada podrá perjudicaros. Aunque vayáis al mundo de los cinco deseos, seréis como un soldado protegido por una armadura impenetrable. A esto se le llama "no descuidar la atención"».*

El sexto principio es practicar meditación.[1107] Permanecer en el Dharma más allá de toda confusión es «meditación estable».

El Buddha dijo:

> *«¡Monjes! Aprended a recoger vuestra mente, puesto que esto os proporcionará estabilidad. Así podréis comprender el nacimiento y la muerte de todas las cosas del mundo. Sed, además, diligentes en vuestra práctica de los diversos aspectos de la meditación. Una práctica así estabiliza la mente e impide las distracciones. Esto es parecido a un lugar en que el agua es escasa, así que se construyen diques para que no se pierda. La estabilidad es un dique que impide la fuga del agua de la sabiduría. A esto se le llama "meditación estable"».*

1106 *Fumonen*, (j), *Nen* (j), en sánscrito es *smṛti* (s), *sati* (p), «atención plena».
1107 *Shu zenjo* (j), *dhyāna* (s), la quinta de las seis *pāramitā* (s). Puede ser traducido como meditación, interiorización, recogimiento.

El séptimo principio es el cultivo de la sabiduría.[1108] La sabiduría surge de la práctica del Dharma que uno ha oído, contemplado, practicado y realizado.

El Buddha dijo:

> *«¡Monjes! Si alcanzáis la sabiduría, os liberaréis de la codicia. Practicando la auto-observación evitaréis errores y alcanzaréis la libertad en el Dharma que os he enseñado. Si no cultiváis la sabiduría, no podréis ser considerados practicantes budistas, seáis monjes o laicos.*
>
> *La sabiduría es una sólida nave que os permite atravesar el océano de la vejez, la enfermedad y la muerte; es una luz brillante en medio de la oscuridad de la ignorancia; es una excelente medicina para todos los que están enfermos; es un hacha afilada que corta el tronco de la ilusión. Podéis profundizar en el despertar gracias a la sabiduría que surge de la escucha, de la consideración y de la práctica del Dharma. La luz de la sabiduría os permite tener una visión clara, aun utilizando los ojos físicos. Este es el sentido de "cultivar la sabiduría"».*

El octavo principio consiste en evitar las discusiones vanas.[1109] Esto significa trascender el pensamiento discriminatorio y buscar seriamente la comprensión de la verdadera naturaleza de todas las cosas. A esto se le llama «evitar las discusiones vanas».

1108 *Shū chie* (j). *Chie* es *prajnā* (s), la sexta de las seis *pāramitā*. Véase el capítulo *Maka-hannya-haramitsu*, en este mismo volumen.
1109 *Fukeron* (j), *prapanca* (s), «palabrería», «discusiones vanas, frívolas o inútiles».

El Buddha dijo:

> *«¡Monjes! Si entráis en conversaciones vanas, vuestra mente se nublará. De esta forma no alcanzaréis la liberación, aunque seáis monjes. Por lo tanto, dejad inmediatamente de confundir vuestra mente con discusiones vanas. Si queréis alcanzar el gozo de la serenidad, tenéis que curaros la enfermedad de las discusiones vanas. A esto se le llama "evitar las conversaciones vanas"».*

Cada una de estas prácticas incluye a las ocho, por lo que se trata, de hecho, de sesenta y cuatro prácticas. Sin embargo, en un sentido más amplio[1110] su número es ilimitado.

Estas fueron las últimas palabras del gran maestro Śākyamuni Buddha; este es el corazón de la enseñanza Mahāyāna. En la medianoche del quinceavo día del segundo mes, dijo:

> *«Monjes, buscad siempre la liberación con todo vuestro corazón. Todas las cosas en el mundo, se muevan o estén quietas, son impermanentes y están destinadas a la destrucción. Guardemos un momento de silencio. El tiempo pasa rápidamente. Ahora voy a entrar en el* parinirvāṇa. *Estas son mis últimas palabras».*

Después de haber pronunciado estas palabras, no proclamó ningún *dharma* más. Entonces, entró en el *parinirvāṇa*.

1110 Estas frases que inician el comentario de Dogen son interpolaciones posteriores en el manuscrito. «En un sentido amplio» significa que hay innumerables maneras de practicar estos ocho principios. «Sesenta y cuatro» significa que cada uno de estos ocho principios puede ser practicado con y en cada uno de los ocho. Por ejemplo, la atención plena es necesaria para practicar cualquiera de los ocho, incluso para mantener la atención plena misma.

Todos los discípulos del Buddha deben estudiar esta enseñanza. Aquellos que no lo hagan, no son discípulos suyos. Esta es la preciosa visión del Dharma verdadero y la maravillosa mente del *nirvāṇa*. Sin embargo, son muchos los que no conocen esta enseñanza, y pocos los que la han estudiado. Son muchos los que se dejan confundir por los demonios, y muchos los que, debido a que en el pasado no han generado condiciones favorables, en el presente no tienen la oportunidad de ver o escuchar esta enseñanza.

En las eras del Dharma Correcto y del Dharma Aparente,[1111] todos los discípulos del Buddha conocían esta enseñanza y la practicaban. Pero, hoy día, los monjes que la conocen no llegan ni siquiera al uno o al dos por mil. ¡Qué lamentable! No obstante, el verdadero Dharma prevalece en los mil millones de mundos y la enseñanza pura del Buddha sigue intacta, sin haber sido erosionada por el tiempo. Por lo tanto, deberíais empezar a practicar inmediatamente estos ocho principios.

❀

Es una circunstancia rara el poder entrar en contacto con el Dharma del Buddha, incluso en innumerables eones. Nacer como ser humano es igualmente difícil. Reunir ambas circunstancias y haber nacido, además, en el continente Jambud-

1111 Algunas tradiciones budistas hablan de tres eras en el Dharma del Buddha: *Shōbō* (j), *zhengfa* (c), la era del Dharma Correcto, en la que el Dharma es perfectamente transmitido y practicado; *Zōbō* (j), *xiangfa* (c), la era del Dharma Aparente, en la que el Dharma no es ya más que un reflejo del Dharma verdadero. Hay práctica pero no realización; *Mappō* (j), *mofa* (c), la era del Dharma decadente, en la que el Dharma del Buddha degenera y ya no hay práctica ni realización. La escuela Zen niega esta clasificación, aunque Dōgen la usa a veces.

vīpa,[1112] que es el mejor de los tres continentes, tal como nos ha sucedido a nosotros, es algo muy afortunado. En el continente de Jambudvīpa podemos ver al Buddha, estudiar el Dharma y convertirnos en monjes. Los que murieron antes de que el *tathāgata* entrara en el *paranirvāṇa* no pudieron conocer estos ocho principios de los grandes seres.

Nosotros, sin embargo, habiendo obrado bien en vidas previas, hemos sido capaces de verlos, oírlos y estudiarlos. Si en vidas sucesivas seguimos estudiándolos, nuestro mérito incrementará y, finalmente, actualizaremos la iluminación suprema. Además, si los damos a conocer a otros, nosotros mismos no diferimos del Buddha Śākyamuni.

Ahora, debido a los méritos generados en el pasado, vosotros podéis ver, oír y practicar estos principios. Practicando y nutriendo estos principios vitales vida tras vida, sin lugar a dudas alcanzaréis el Despertar Insuperable y podréis proclamar estos ocho principios de vida a todos los seres, tal y como lo hizo el Buddha Śākyamuni.

Escrito en el monasterio Eiheiji, el sexto día del primer mes lunar, en el quinto año de la era Kencho.[1113]

Postdata.

1112 Según la mitología budista, el monte Sumeru es el centro del mundo. Esta montaña está rodeada por cuatro continentes: al sur, Jambudvīpa, donde tiene lugar la vida humana; al este, Pūrvavideha, y al oeste, Aparagodāna. El cuarto continente, Uttarakuru, al norte, es un reino inmortal habitado por seres celestiales.

1113 5 de febrero de 1253. Eihei Dōgen fue trasladado a Kyoto poco tiempo después de escribir este capítulo, con el fin de ser diagnósticado y tratado por un médico, pero su salud estaba ya muy deteriorada y no se pudo hacer nada. Falleció el 28 de agosto de ese mismo año.

Hoy, en la víspera del final del retiro de verano, en el séptimo año de la era Kencho,[1114] *el secretario del abad*[1115] *Gien terminó de copiar este texto.*[1116] *Al mismo tiempo, he impermeabilizado su copia.*

Este fue el último discurso de nuestro maestro. Fue redactado cuando ya estaba enfermo. Entre otras cosas, le oí decir que quería volver a revisar todo el Shōbōgenzō, que previamente había sido redactado en escritura japonesa.[1117] *Tenía la idea de incluir algunos nuevos capítulos, con la intención de llegar a una colección de cien.*

Este capítulo, que era un primer borrador, iba a ser el duodécimo de la nueva colección. Sin embargo, debido al deterioro de su salud, que finalmente le condujo a la muerte, resultó ser el último. Es lamentable que nunca vayamos a ver el borrador completo de los cien capítulos. Aquellos que estimen a mi difunto maestro deberían copiar estos doce capítulos y preservarlos. Las enseñanzas presentadas aquí fueron las últimas del Buddha Śākyamuni y también de nuestro difunto maestro.

Yo, Ejō, he redactado esta postdata.

1114 3 de agosto de 1255.

1115 *Shōki* (j), el secretario personal del abad, una de las seis funciones principales en los monasterios Zen.

1116 Gien comenzó su práctica bajo la dirección espiritual de Dōgen. Tras su muerte, continuó practicando bajo la dirección de Koun Ejō. Finalmente recibió de él la transmisión del Dharma, convirtiéndose así en el cuarto abad de Eiheiji.

1117 Dōgen había escrito previamente en chino una colección de trescientos *kōans* sin comentarios. Esa colección es conocida como el *Shinji Shōbōgenzō*, o el *Shōbōgenzō* chino de Dōgen.

PARTE III

ANEXOS

BREVE CRONOLOGÍA DE DŌGEN

1200 Nace en Kyoto.
1202 Muere su padre, Minamoto Michichika.
1207 Muere su madre.
1212 Se dirige a Ryōkan.
Se dirige a Enryaku-ji, en el monte Hiei.
1213 Deja Enryaku-ji y visita a Kōin en Mii-dera.
Se dirige a Kennin-ji para conocer a Yōsai.
1214 Muere Yōsai.
1215 Regresa a Kennin-ji para estudiar bajo la dirección de Myōzen.
1223 Parte con Myōzen hacia la China Song.
Se encuentra con el cocinero jefe del monte Ayuwang.
Se encuentra con Wuji Liaopai en el monte Tiantong.
Es testigo del documento de sucesión de la rama *yangqi* de la escuela *linji*.
1224 Es testigo del documento de sucesión de Wuji Liaopai.
Conoce a los dos monjes coreanos.
Peregrina a otros monasterios.
1225 Va al monte Jing.
Es testigo del documento de sucesión en el monasterio Wannian del monte Tiantai.
Conoce a Rujing.
Myōzen muere en el monte Tiantong.
Es testigo del documento de sucesión de la escuela *fayan*.
Experimenta el «abandono del cuerpo y la mente», bajo la guía de Rujing.

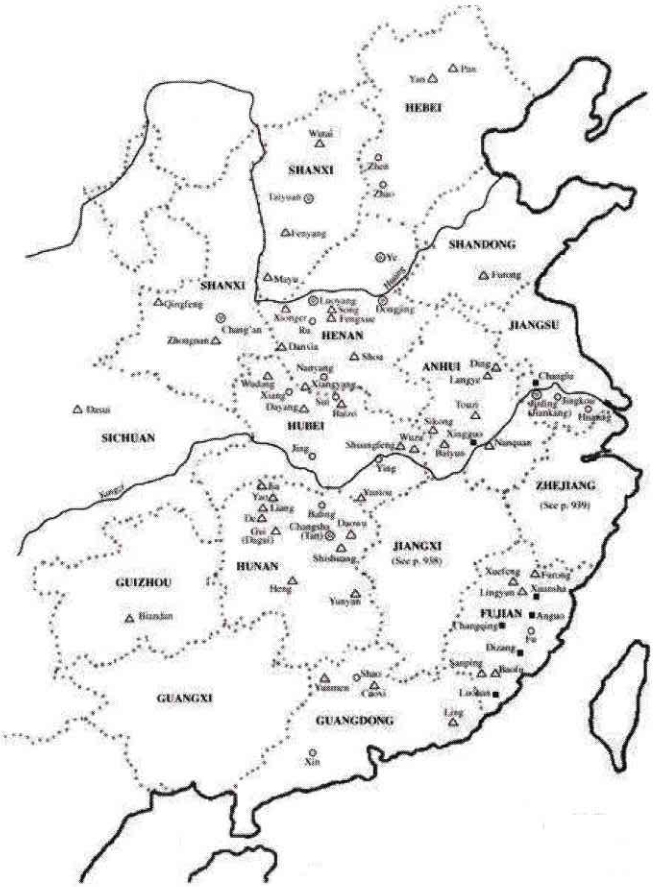
Recibe de Rujing el documento de sucesión de la escuela *Caodong*.
1227 Regresa a Japón «con las manos vacías».
Regresa a Kennin-ji.
Escribe el *Fukan zazengi*.
1230 Se traslada de Kennin-ji a Fukakusa.
1233 Inaugura Kannon-Dōri en Fukakusa.
1234 Ejō se convierte en el primer discípulo de Dogen.
1236 Inaugura Kōshō-ji en Fukakusa.
1237 Escribe el *Tenzo kyōkun*.
1242 Otorga los preceptos de *bodhisattva* a Kakushin.
1243 Se traslada a la provincia de Echizen.
1244 Inaugura Daibutsu-ji en Echizen.
1246 Renombra Daibutsu-ji como Eihei-ji.
1247 Se dirige a Kamakura.
1248 Regresa de Kamakura.
1252 Cae enfermo en Eihei-ji.
1253 Muere en Kyoto.

MAESTROS CHAN CHINOS

Japonés	Pinyin
Banzan Hōshaku	Panshan Baoji
Baso Dōitsu	Mazu Daoyi
Busshō Hōtai	Foxing Fatai
Chōkei Eryō	Changqing Huileng
Chōsha Keishin	Changsha Jingcen
Daibai Hōjō	Damei Fachang
Daie Sōkō	Dahui Zonggao
Daikan Enō	Dajian Huineng
Engo Kokugon	Yuanwu Keqin
Fun'yō Zenshō	Fenyang Shanzhao
Fuyō Dōkai	Furong Daokai
Gensha Shibi	Xuansha Shibei
Godai Impō	Wutai Yinfeng
Goso Hōen	Wuzu Fayan
Gutei	Juzhi
Hofuku Jūten	Baofu Congzhan
Hokken	Faxian
Hōun (laico)	Pangyun
Hyakujō Ekai	Baizhang Huaihai
Jōshū Jūshin	Zhaozhou Congshen
Jōzan Shinei	Dingshan Shenying
Kaie (Hakuun)	Shutan Haihui Shoudan
Kassan Zenne	Jiashan Shanhui
Koboku Hōjō	Kumu Facheng
Kozan Chien	Gushan Zhiyuan
Kyōgen Chikan	Xiangyan Zhixian
Kyōzan Ejaku	Yangshan Huiji
Myōkyō Shōri	Mingjiao Shaoli
Nan'yō Echū	Nanyang Huizhong

Nangaku Ejō	Nanyue Huairang
Nangaku Eshi	Nanyue Huisi
Nansen Fugan	Nanquan Puyuan
Ōbaku Kiun	Huangbo Xiyun
Ōryū Shishin	Huanglong Sixin
Raian Shōju	Leian Zhengshou
Ri Fuma	Li Fuma
Rinzai Gigen	Linji Yixuan
Sakei Genrō	Zuoxi Xuanlang
Seidō Chizō	Xitang Zhizang
Seigen Gyōshi	Qingyuan Xingsi
Seizan Ryō	Xishan Liang
Setchō Jūken	Xuedou Chongxian
Shakkyō Ezō	Shigong Huicang
Sōkei Reitō	Caoxi Lingtao
Taiso Eka	Dazu Huike
Tandō Bunjun	Zhangtang Wenzhun
Tanka Shijun	Danxia Zichun
Tanka Tennen	Danxia Tianran
Tendō Nyojō	Tiantong Rujing
Tōzan Dōbi	Dongshan Daowei
Tōzan Ryōkai	Dongshan Liangjie
Unmon Bun'en	Yunmen Wenyan
Wanshi Shōgaku	Hongzhi Zhengjue
Yakusan Igen	Yueshan Weiyan
Yakusan Kō	Yueshan Gao
Yobunko	Yang Wengong
Yōka Genkaku	Yongjia Xuanjue

LUGARES CHAN/ZEN EN CHINA



Negrita:	provincias
Triángulo:	montañas
Círculo con punto dentro:	ciudades
Círculo pequeño:	regiones
Cuadrado negro:	monasterios

Lugares Dōgen en Japón

Triángulo:	montaña
Círculo con punto dentro:	ciudad
Cuadrado negro:	monasterio

Contenido de las compilaciones

KYŪSŌ
Compilación antigua (1246)
Colección de 75 capítulos

1. Genjō kōan
2. Maka hannya haramitsu
3. Busshō
4. Shinjin gakudō
5. Sokushin zebutsu
6. Gyōbutsu iigi
7. Ikka myōju
8. Shin fukatoku
9. Kobutsushin
10. Daigo
11. Zazen gi
12. Zazen shin
13. Kaiin zanmai
14. Kūge
15. Kōmyō
16. Gyōji
17. Inmo
18. Kannon
19. Kokyō
20. Uji
21. Juki
22. Zenki
23. Tsuki
24. Gabyō
25. Keisei sanshoku
26. Butsu kōjōji
27. Muchū setsumu

28. Raihai tokuzui
29. Sansui kyō
30. Kankin
31. Shoaku makusa
32. Den e
33. Dōtoku
34. Bukkyō
35. Jinzū
36. Arakan
37. Shunjū
38. Kattō
39. Shisho
40. Hakujushi
41. Sangai yuishin
42. Sesshin sesshō
43. Shohō jissō
44. Butsudō
45. Mitsugo
46. Mujō seppō
47. Bukkyō
48. Hosshō
49. Darani
50. Senmen
51. Menju
52. Busso
53. Baika
54. Senjō
55. Jippō
56. Kenbutsu
57. Henzan
58. Ganzei
59. Kajō
60. Sanjūshichihon bodai bunpō

61. Ryūgin
62. Soshi seirai i
63. Hotsu bodai shin
64. Udonge
65. Nyorai zenshin
66. Zanmai ō zanmai
67. Ten hōrin
68. Dai shugyō
69. Jishō zanmai
70. Kokū
71. Hou
72. Ango
73. Tashin tsū
74. Ō saku sendaba
75. Shukke

SHINSŌ
Compilación nueva (1255)
Colección de 12 capítulos

1. Shukke kudoku
2. Jukai
3. Kesa kudoku
4. Hotsu bodaishin
5. Kuyō shobutsu
6. Kie buppōsō bō
7. Jinshin inga
8. Sanjigō
9. Shime
10. Shizen biku
11. Ippyakuhachi hōmyō mon
12. Hachi dainin gaku

SŌGŌ (1329)
Colección de 60 capítulos

1. Genjō kōan
2. Maka hannya haramitsu
3. Busshō
4. Shinjin gakudō
5. Sokushin zebutsu
6. Gyōbutsu iigi
7. Ikka myōju
8. Sanji gō
9. Kobusshi
10. Daigo
11. Zazen gi
12. Hokke ten hokke
13. Kaiin zanmai
14. Kūge
15. Komyō
16. Gyōji (1ª parte)
17. Gyoji (2ª parte)
18. Kannon
19. Kokyō
20. Uji
21. Juki
22. Zenki
23. Tsuki
24. Gabyō
25. Keisei sanshoku
26. Butsu kōjōji
27. Muchu setsumu
28. Bodaisatta shishobo
29. Inmo
30. Kankin

31. Shoaku makusa
32. Sangai yuishin
33. Dōtoku
34. Hotsu bodaishin
35. Jinzu
36. Arakan
37. Henzan
38. Kattō
39. Shime
40. Hakujushi
41. Kesa kudoku
42. Hou
43. Kajō
44. Ganzei
45. Jippō
46. Mujō seppō
47. Kenbutsu
48. Hosshō
49. Darani
50. Senmen
51. Ryūgin
52. Soshi seiraii
53. Hotsu mujōshin
54. Udonge
55. Nyorai zenshin
56. Kokū
57. Ango
58. Shukke kudoku
59. Kuyō shobutsu
60. Kie sanbō

HIMITSU
Compilación secreta (1392)
Colección de 28 capítulos

1. Butsu kōjōji
2. Shōji
3. Shin fukatoku
4. Shin futatoku
5. Jinshin inga
6. Shohō jissō
7. Butsudō
8. Raihai tokuzui
9. Butsudō (Dōshin)
10. Zanmai ō zanmai
11. Sanjūshichibon bodaibunpō
12. Den-e
13. Bukkyō
14. Sansuikyō
15. Mitsugo
16. Tenbōrin
17. Jishō zanmai
18. Daishugyō
19. Shisho
20. Hachi dainingaku
21. Jukai
22. Busso
23. Shizen biku
24. Shukke
25. Bukkyō
26. Menju
27. Sesshin sesshō
28. Yuibutsu yobutsu

BONSHI BON
Colección de 84 capítulos
Publicada en 1419

1. Genjō kōan
2. Makahannya haramitsu
3. Busshō
4. Shinjin gakudō
5. Sokushin zebutsu
6. Gyōbutsu igi
7. Ikka myūju
8. Shin fukatoku
9. Kobusshin
10. Daigo
11. Zazen gi
12. Zazen shin
13. Kaiin zanmai
14. Kūge
15. Kōmyō
16. Gyōji
17. Inmo
18. Kannon
19. Kokyō
20. Uji
21. Juki
22. Zenki
23. Tsuki
24. Gabyō
25. Keisei Sanshoku
26. Bukkōjō ji
27. Muchū setsumu
28. Raihai tokuzui
29. Sansui kyō

30. Kankin
31. Shoaku makusa
32. Den-e
33. Dōtoku
34. Bukkyō
35. Jinzu
36. Arakan
37. Shunjū
38. Katto
39. Shisho
40. Hakujushi
41. Sangai yuishin
42. Sesshin sesshō
43. Shohō Gizo
44. Butsudō
45. Mitsugo
46. Mujō seppō
47. Bukkyō
48. Hosshō
49. Darani
50. Senmen
51. Menju
52. Busso
53. Baika
54. Senjō
55. Jippō
56. Kenbutsu
57. Henzan
58. Ganzei
59. Kajo
60. Sanjushichihon bodai bunpō
61. Ryugin
62. Soshi seirai i

63. Hotsu mujoshin
64. Udon ge
65. Nyorai zenshin
67. Tenborin
68. Dai shugyō
69. Jishō zanmai
70. Kokū
71. Hou
72. Ango
73. Tashin tsū
74. Ō saku sendaba
75. Shukke

Suplemententarios:

76. Sanji gō
77. Hokke ten hokke
78. Bodaisatta shishōhō
79. Shime
80. Hotsu bodaishin
81. Kesa kudoku
82. Shukke kudoku
83. Kuyō shobutsu
84. Kie buppōsō bō

MANZAN BON (1684)
Colección de 89 capítulos

1. Genjō kōan
2. Makahannya haramitsu
3. Ikka myōju
4. Sokushin zebutsu

5. Senmen
6. Senjō
7. Raihai tokuzui
8. Keisei Sanshoku
9. Shoaku makusa
10. Uji
11. Sansui kyō
12. Den-e
13. Kesa kudoku
14. Busso
15. Sinsho
16. Shin fukatoku
17. Hokke ten hokke
18. Kokyō
19. Kankin
20. Bussho
21. Gyōbutsu igi
22. Bukkyō
23. Jinzū
24. Daigo
25. Zazen shin
26. Inmo
27. Butsu kōjoji
28. Gyōji
29. Kaiin zanmai
30. Juki
31. Kannon
32. Arakan
33. Hakujushi
34. Kōmyō
35. Shinjin gakudō
36. Muchū setsumu
37. Dōtoku

38. Gabyō
39. Zenki
40. Tsuki
41. Kūge
42. Kobutsu shin
43. Bodaisatta shishōbō
44. Kattō
45. Sangai yuishin
46. Sesshin sesshō
47. Shohō jissō
48. Butsudō
49. Mitsugo
50. Bukkyo
51. Mujo seppo
52. Hosshō
53. Darani
54. Menju
55. Zazengi
56. Baika
57. Jippō
58. Kenbutsu
59. Henzan
60. Ganzei
61. Kajō
62. Ryugin
63. Shunju
64. Soshi seiraii
65. Udonge
66. Hotsu mujōshin
67. Nyorai zenshin
68. Zanmai o zanmai
69. Sanjushichibon bodaibunpo
70. Tenborin

71. Jishō zanmai
72. Daishugyō
73. Kokū
74. Hou
75. Ango
77. Ōsaku sendaba
78. Shukke
79. Sanjigō
80. Hotsu bodaishin
81. Shime
82. Shukke kudoku
83. Kuyō shobutsu
84. Kie sanpō

Cinco capítulos suplementarios:

85. Bendōwa
86. Jūundō shiki
87. Jiku inmon
88. Jukai
89. Hachi dainin gaku

KŌZEN BON (1690)
Colección de 95 capítulos
Presentados cronológicamente según fecha de redacción

1. Makahannya haramitsu
2. Genjō kōan
3. Ikka myōju
4 Juundōshiki
5. Sokushin zebutsu
6. Senjō

7. Raihai tokuzui
8. Keisei sanshoku
9. Kesa kudoku
10. Uji
11. Sansui kyō
12. Busso
13. Shisho
14. Hokke ten hokke
15. Shin fukatoku
16. Go shin fukatoku
17. Kokyō
18. Gyōbutsu igi
19. Bukkyō
20. Jinzū
21. Busshō
22. Daigo
23. Inmo
24. Muchu setsumu
25. Butsu kōjōji
26. Gyōji
27. Kannon
28. Juki
29. Arakan
30. Hakujushi
31. Kōmyō
32. Shinjin gakudō
33. Dōtoku
34. Gabyō
35. Zenki
36. Kūge
37. Kobutsu shin
38. Tsuki
39. Kattō

40. Sangai yuishin
41. Shohō jissō
42. Bukkyō
43. Butsudō
44. Hosshō
45. Menju
46. Semmen
47. Mujō seppō
48. Baika
49. Kenbutsu
50. Henzan
51. Zazengi
52. Zazen shin
53. Kajō
54. Ganzei
55. Ryūgin
56. Darani
57. Sesshin sesshō
58. Udonge
59. Hotsu bodaishin
60. Zanmai ō zanmai
61. Soshi seiraii
62. Hotsu mujōshin
63. Sanjūshichibon bodaibunpō
64. Jishō zanmai
65. Shunjō
66. Tenbōrin
67. Daishugyō
68. Kokū
69. Hou
70. Ango
71. Jiku inmon
72. Mitsugo

73. Jippō
74. Kankin
75. Tashinzū
76. Ōsaku sendaba
77. Shukke
78. Kaiin zanmai
79. Shoaku makusa
80. Den-e
81. Shukke kudoku
82. Nyorai zenshin
83. Kie sanpō
84. Sanjigō
85. Kuyō shobutsu
86. Bodaisatta shishōbō
87. Shōji
88. Dōshin
89. Jinshin inga
90. Shizen biku
91. Shime
92. Jukai
93. Yuibutsu yobutsu
94. Bendōwa
95. Hachi dainingaku

HONZAN BAN (definitiva) (1906) (*)
Colección de 95 capítulos
En negrita, los capítulos que forman parte del presente volumen, con su orden entre paréntesis.

(*) En negrita, los capítulos que forman este volumen. Entre paréntesis, el orden del capítulo en este volumen.

1. Bendōwa 辨道話 «Sobre la Práctica de la Vía»
2. **Makahannya haramitsu** 摩訶般若波羅蜜 «La Perfección de la Gran sabiduría» (1)
3. **Genjōkōan** 現成公案 «La Plenitud de la Presencia» (2)
4. **Ikka myōju** 一顆明珠 «Una perla brillante» (3)
5. Jū-undōshiki 重雲堂式 «Regulaciones para la Sala Auxiliar de las Nubes en el Monasterio Koshō Kannondori»
6. **Soku shin ze butsu** 即心是佛 «La mente misma es ya Buda» (4)
7. Senjō 洗淨 «Limpieza»
8. **Raihai toku zui** 禮拜得髓 «Obtener la médula a través de *raihai*» (5)
9. **Keisei sanshoku** 谿聲山色 «El sonido del valle, el color de las montañas» (6)
10. Shoaku makusa 諸悪莫作 «No hacer el mal»
11. **Uji** 有時 «Existencia-tiempo» (7)
12. Kesa kudoku 袈裟功徳 «Los méritos del *kesa*»
13. Den-e 傳衣 «Transmisión del hábito» (*)
14. **Sansuikyō** 山水經 «El *Sūtra* de las montañas y los ríos» (8)
15. Busso 佛祖 «Budas y Ancestros» (*)
16. Shisho 嗣書 «Certificado de la Transmisión» (*)
17. Hokke ten hokke 法華轉法華 «Las Flores del Dharma hacen girar las Flores del Dharma»
18. Shin fukatoku 1 心不可得 «La Mente es inatrapable»
19. Shin fukatoku 2 心不可得 «La Mente es inatrapable» (segunda versión)
20. **Kokyō** 古鏡 «El espejo antiguo» (9)
21. Kankin 看經 «Lectura de *sūtras*»
22. **Busshō** 佛性 «Naturaleza de Buda» (10)
23. Gyōbutsu igi 行佛威儀 «La actitud de los budas respecto a la práctica»

24. Bukkyō 佛教 «La Enseñanza de los Budas»
25. Jinzu 神通 «Poderes espirituales»
26. Daigo 大悟 «Gran Despertar»
27. Zazen shin 坐禪箴 «Puntos esenciales de zazen»
28. Bukkōjō ji 佛向上事 «Lo que está más allá del Buda»
29. **Inmo** 恁麼 «Talidad» (11)
30. Gyoji 行持 «Práctica continuada»
31. **Kaiin zanmai** 海印三昧 «*Samadhi* Sello Oceánico» (12)
32. Juki 授記 «Confirmación»
33. Kannon 觀音 «Avalokitesvara»
34. Arakan 阿羅漢 «El Arhat»
35. Hakujushi 柏樹子 «El Ciprés»
36. **Kōmyō** 光明 «clara luz» (13)
37. **Shin jin gaku dō** 身心學道 «El estudio de la Vía con el cuerpo y la mente» (14)
38. Muchū setsumu 夢中説夢 «Manifestación del sueño dentro del sueño»
39. **Dōtoku** 道得 «La expresión de la realización» (15)
40. Gabyō 畫餠 «Pasteles pintados»
41. **Zenki** 全機 «Totalidad dinámica» (16)
42. Tsuki 都機 «La luna»
43. **Kūge** 空華 «Flores en el cielo» (17)
44. Kobusshin 古佛心 «La Mente de los Antiguos Budas»
45. Bodaisatta shishōhō 菩提薩埵四摂法 «Las cuatro conductas del *bodhisattva*»
46. Katto 葛藤 «Viña trepadora»
47. **Sangai yuishin** 三界唯心 «El triple mundo es inseparable de la mente» (18)
48. Sesshin sesshō 説心説性 «Hablando sobre la mente y sobre la Naturaleza»

49. Butsudō 佛道 «La Vía del Buda»
50. Shohō jissō 諸法實相 «La realidad de todas las cosas»
51. **Mitsugo** 密語 «Lenguaje íntimo» (19)
52. Bukkyō 佛經 «*Sūtras* budistas»
53. Mujō seppō 無情説法 «La prédica de los seres no sensibles»
54. Hosshō 法性 «Naturaleza del Dharma»
55. Darani 陀羅尼 «Dharani»
56. Senmen 洗面 «Lavarse la cara»
57. Menju 面授 «Transmisión cara a cara»
58. Zazen gi 坐禪儀 «Reglas de zazen»
59. Baika 梅華 «Flor del ciruelo»
60. Jippō 十方 «Las Diez Direcciones»
61. Kenbutsu 見佛 «Ver a Buda»
62. Henzan 徧參 «Estudio Completo»
63. Ganzei 眼睛 «El ojo»
64. Kajo 家常 «Actividad diaria»
65. Ryugin 龍吟 «El Canto del Dragón»
66. Shunjū 春秋 «Primavera y otoño»
67. Soshi seirai i 祖師西来意 «La Intención con la que el ancestro vino desde el oeste»
68. Udon ge 優曇華 «La Flor de *Udumbara*»
69. Hotsu mujoshin 發心菩提 «Surgimiento de la Aspiración a lo Insuperable»
70. Hotsu bodaishin 發菩提心 «Surgimiento de la Aspiración al Despertar»
71. Nyorai zenshin 如來全身 «El Cuerpo Completo del Tathāgata»
72. Zanmai o zanmai 三昧王三昧 «El Samadhi Rey de los Samadhis»
73. Sanjushichihon bodai bunpō 三十七品菩提分法 «Treinta y siete Aspectos del Despertar»
74. Tenborin 轉法輪 «El Giro de la rueda del Dharma»

75. Jishō zanmai 自證三昧 «El *Samadhi* de la Autorrealización» (*)
76. Dai shugyō 大修行 «Gran Práctica»
77. Kokū 虛空 «Espacio»
78. Hou 鉢盂 «El Cuenco para comer»
79. Ango 安居 «Periodo de práctica»
80. Tashin tsū 佗心通 «Véase la mente de los demás»
81. Ō saku sendaba 王索仙陀婆 «Un rey busca Saindhava»
82. Ji kuin mon 示庫院文 «Instrucciones para el trabajo en la cocina»
83. Shukke 出家 «La Renuncia al hogar»
84. Sanji gō 三時業 «*Karma* en los tres tiempos»
85. Shime 四馬 «Cuatro Caballos»
86. Shukke kudoku 出家功德 «Los Méritos de renunciar al hogar»
87. Kuyō shobutsu 供養諸佛 «Hacer ofrendas al Buda»
88. Kie buppōsō bō 歸依佛法僧寶 «Entrada en el Refugio de los Tres Tesoros»
89. Shinjin inga 深信因果 «Conocer la causa y el efecto»
90. Shizen biku 四禪比丘 «El monje de la meditación del cuarto estado»
91. Yuibutsu yobutsu 唯佛與佛 «Solamente de un buda a otro buda»
92. **Shōji** 生死 «Vida-muerte» (20)
93. Dōshin 道心 «El Espíritu de la Vía (Butsudō 佛道 La Vía del Buda)»
94. Jukai 受戒 «Transmisión de los Preceptos» (*)
95. **Hachi dainin gaku** 八大人覺 «Los ocho principios vitales de los Grandes Seres» (21)

(*) Los cinco capítulos señalados con este signo no formaron parte de la primera edición del *Honzan ban*, la de 1815, Fueron incorporados en la segunda, la de 1906.

Esquema de las compilaciones

N.º de capítulos	*Nombre*	*Compilador*	*Fecha*	*Manuscrito*
75	*Kyūsō*	Dōgen	circa 1246	*Kenkon-in bon* *Shōbō-ji bon*
12	*Shinsō*	Ejō	1255	*Eikō-ji bon*
60	*Sōgo bon*	Giun, 5.º abad de Eiheiji	1329	*Dōun-ji bon* *Rurikō-ji bon*
28	*Himitsu*	Desconocido	circa 1340	Eiheiji
84	*Bonshin bon*	Taiyō Bonshin	1419	*Tokuun-ji bon* *Gyokuun-ji bon* *Chōen-ji bon*
89	*Manzan bon*	Manzan Dōhaku	1684	
95	*Kōzen bon*	Kōzen, 35.º abad de Eiheiji	1690	
90	*Honzan bon*	Gentō Sukuchū, 50.º abad de Eiheiji	1815 (primera edición)	
95	*Honzan bon*	Gentō Sukuchū, 50.º abad de Eiheiji	1906 (edición definitiva)	

El *Shōbōgenzō* por épocas y años

PERIODO DE PEREGRINACIÓN (1227-1233)

1. Bendōwa (1231)

PERIODO DEL MONASTERIO KOSHO (1233-1243)

2. Makahannya haramitsu. La Perfección de la Gran Sabiduría (1233)
3. Genjōkōan. La Plenitud de la Presencia (1233)
4. Ikka myōju, Una perla brillante (1238)
5. Jū-undōshiki. Regulaciones para la Sala Auxiliar de las Nubes en el Monasterio Koshō Kannondori (1239)
6. Soku shin ze butsu. La mente misma es ya Buda (1239)
7. Senjō. Limpieza (1239)
8. Senmen. Lavarse la cara (1239)
9. Raihai toku zui. Obtener la médula a través de *raihai* (1240)
10. Keisei sanshoku. El sonido del valle, el color de las montañas (1240)
11. Shoaku makusa. No hacer el mal (1240)
12. Uji. Existencia-tiempo (1240)
13. Kesa kudoku. Los méritos del Kesa (1240)
14. Den-e. Transmisión del hábito (1240)
15. Sansui kyō. El *Sūtra* de las montañas y los ríos (1240)
16. Busso. Budas y Ancestros (1241)
17. Shisho. Certificado de la Transmisión (1241)
18. Hokke ten hokke. Las Flores del Dharma hacen girar las Flores del Dharma.
19. Shin fukatoku 1. La Mente es inatrapable (1241)
20. Shin fukatoku 2. La Mente es inatrapable (segunda versión) (1241)

21. Kokyō. El espejo antiguo (1241)
22. Kankin. Lectura de *sūtras* (1241)
23. Busshō. Naturaleza de Buda (1241)
24. Gyōbutsu igi. La actitud de los Budas respecto a la práctica (1241)
25. Bukkyō. La Enseñanza de los budas (1241)
26. Jinzu. Poderes espirituales (1241)
27. Daigo. Gran Despertar (1242)
28. Zazen shin. Puntos esenciales de zazen (1242)
29. Bukkōjō ji. Lo que está más allá del Buda (1242)
30. Inmo. Talidad. (1242)
31. a) Gyōji. Práctica continuada, primera parte (1242)
31. b) Gyōji. Práctica continuada, segunda parte (1242)
32. Kaiin zanmai. *Samadhi* Sello Oceánico (1242)
33. Juki. Confirmación (1242)
34. Kannon. Avalokiteshvara (1242)
35. Arakan. El Arhat (1242)
36. Hakujushi. El Ciprés (1242)
37. Kōmyō. Clara luz (1242)
38. Shin jin gaku dō. El estudio de la Vía con el cuerpo y la mente (1242)
39. Muchū setsumu. Manifestación del sueño dentro del sueño (1242)
40. Dōtoku. La expresión de la realización (1242)
41. Gabyō. Pasteles pintados (1242)
42. Zenki. Totalidad dinámica (1242)
43. Tsuki. La luna (1243)
44. Kūge. Flores en el cielo (1243)
45. Kobusshin. La Mente de los Antiguos Budas (1243)
46. Bodaisatta shishōhō. Las cuatro conductas del *bodhisattva* (1243)
47. Katto. Viña trepadora (1243)

PERÍODO DE LA CONSTRUCCIÓN
DEL NUEVO MONASTERIO (1243-1245)

48. Sangai yuishin. El triple mundo es inseparable de la mente (1243)
49. Sesshin sesshō. Hablando sobre la mente y sobre la Naturaleza (1243)
50. Butsudō. La Vía del Buda (1243)
51. Shohō jissō. La realidad de todas las cosas (1243)
52. Mitsugo. Lenguaje íntimo (1243)
53. Bukkyō. *Sūtras* budistas (1243)
54. Mujō seppō. La prédica de los seres no sensibles (1243)
55. Hosshō. Naturaleza del Dharma (1243)
56. Darani. Dharani (1243)
57. Menju. Transmisión cara a cara (1243)
58. Zazen gi. Reglas de zazen (1243)
59. Baika. Flor del ciruelo (1243)
60. Jippō. Las Diez Direcciones (1243)
61. Kenbutsu. Véase a Buda (1243)
62. Henzan. Estudio Completo (1243)
63. Ganzei. El ojo (1243)
64. Kajo. Actividad diaria (1243)
65. Ryugin. El Canto del Dragón (1243)
66. Shunjū. Primavera y otoño (1244)
67. Soshi seirai i. La Intención con la que el Ancestro vino desde el oeste (1244)
68. Udon ge. La Flor de *Udumbara* (1244)
69. Hotsu mujoshin. Surgimiento de la Aspiración a lo Insuperable (1244)
70. Hotsu bodaishin. Surgimiento de la Aspiración al Despertar (1244)
71. Nyorai zenshin. El Cuerpo Completo del Tathāgata (1244)
72. Zanmai o zanmai. El Samadhi Rey de los Samadhis (1244)

73. Sanjushichihon bodai bunpō. Treinta y siete Aspectos del Despertar (1244)
74. Tenborin. El Giro de la rueda del Dharma (1244)
75. Jishō zanmai. El Samadhi de la Autorrealización (1244)
76. Dai shugyō. Gran Práctica (1244)

PERIODO MONASTERIO DAIBUTSUJI (1245-1246)

77. Kokū. Espacio (1245)
78. Hou. El Cuenco de mendigar (1245)
79. Ango. Periodo de práctica (1245)
80. Tashinzū. Véase la mente de los demás (1245)
81. Ō saku sendaba. Un rey busca Saindhava (1245)

PERIODO DEL MONASTERIO EIHEIJI (1246-1253)

82. Ji kuin mon. Instrucciones para el trabajo en la cocina (1246)
83. Shukke. La Renuncia al hogar (1246)
84. Hachi dainin gaku. Los Ocho Principios Vitales de los Grandes Seres (1253)

CAPÍTULOS NO FECHADOS POR DŌGEN

85. Sanji gō. *Karma* en los tres tiempos
86. Shime. Cuatro Caballos
87. Shukke kudoku. Los Méritos de renunciar al hogar
88. Kuyō shobutsu. Hacer ofrendas al Buda
89. Kie buppōsō bō. Entrada en el Refugio de los Tres Tesoros
90. Shinjin inga. Conocer la causa y el efecto
91. Shizen biku. El monje de la meditación del cuarto estado
92. Yuibutsu yobutsu. Solamente de un Buda a otro Buda
93. Shōji. Vida y muerte

94. Dōshin. El Espíritu de la Vía (Butsudō. La Vía del Buda)
95. Jukai. Transmisión de los Preceptos
96. Ippyakuhachi hōmyōmon. Las Ciento Ocho Puertas de realización del Dharma.

Número de capítulos por año:

1231	1
1233	2
1238	1
1239	4
1240	7
1241	10
1242	16
1243	23
1244	11
1245	5
1246	2
1253	1
No fechados	12
Total	95

EDICIONES MODERNAS DEL *SHŌBŌGENZŌ* EN JAPONÉS

Año de edición	*Director*	*Editorial*	*Compilación base*
1885	Seiran ŌUCHI	Kōmeisha	Honzan ban
1896	Sekiō KOJIMA	Kōmeisha	Honzan ban
1926	Sekiō KOJIMA	Kōmeisha	Honzan ban (formato pequeño)
1909	Setsuzō HIROTSU	Kōmeisha	Honzan ban
1910	Setsuzō HIROTSU	Ikkatsusha	Honzan ban
1924-1934	Setsuzō HIROTSU	Taishō shinshū Daizōkyō	Honzan ban
1927, 1938, 1943	Sokuō ENDO	Iwanami shoten	Honzan ban
1930	Dōshū ŌKUBO	Shunjūsha	Honzan ban
1969, 1970, 1989	Dōshū ŌKUBO	Chikuma shobō	Kyūsō y Shinsō con 5 textos suplementarios.*
1970, 1972	Tōru TERADA Yaoko MIZUNO	Iwanami shoten	Kyūsō y Shinsō con el Bendōwa al principio
1972	Shūichi NAKAMURA	Seishin shobō	Edición ŌKUBO revisada (traducción al japonés moderno)
1972	Kenchin TAKAHASHI	Risōsha	Edición ŌKUBO revisada (traducción al japonés moderno)
1973, 1975	Fumio MASUTANI	Kadokawa shoten	94 textos en orden cronológico con el Bendōwa al final (traducción al japonés moderno)
1994	Genryū KAGAMISHIMA Tokugen SAKAI	Shunjū sha	Kyūsō y Shinsō con 5 textos suplementarios

Continúa en página siguiente.

* Estos cinco textos suplementarios son: el *Bendōwa*, el *Bodaisatta shishōbō*, el *Hokke ten Hokke*, el *Shōji* y el *Yuibutusu yobutsu.*

BIBLIOGRAFÍA EN INGLÉS

A. Obras de Dōgen o sobre Dōgen:

Abe, Masao. *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion.* Albany: State University of New York Press, 1992.

Bielefeldt, Carl. *Dogen's Manuals of Zen Meditation.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Bielefeldt, Carl, y Griffith Foulk, eds. *Soto Zen Text Project.* Una iniciativa de la División Internacional de la Sotoshu Shumucho. http://scbs.stanford.edu/sztp3/.

Cleary, Thomas. *Rational Zen: The Mind of Dogen Zenji.* Boston: Shambhala Publications, 1993.

Cleary, Thomas. *Record of Things Heard: The Shobogenzo Zuimonki, Talks of Zen Master Dogen as Recorded by Zen Master Ejo.* Boulder, Colo.: Prajna Press, 1980.

Cleary, Thomas. *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Cook, Francis. *How to Raise an Ox: Zen Practice as Taught in Zen Master Dogen's Shobogenzo.* Los Ángeles: Center Publications, 1978.

Cook, Francis. *Sounds of Valley Streams: Enlightenment in Dogen's Zen.* Albany: State University of New York Press, 1989.

Eto Sokuo. *Zen Master Dogen as Founding Patriarch.* Shohei Ichimura. Woodville, Wash.: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 2001.

Heine, Steven. *A Blade of Grass: Japanese Poetry and Aesthetics in Dogen Zen.* Nueva York: Peter Lang, 1989.

Heine, Steven. *Did Dogen Go to China?: What He Wrote and When He Wrote It.* Nueva York: Oxford University Press, 2006.

Heine, Steven. *Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Heine, Steven. *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Heine, Steven. *The Zen Poetry of Dogen: Verses from the Mountain of Eternal Peace*. Boston: Tuttle Publishing, 1997.

Ichimura, Shohei. *Zen Master Eihei Dogen's Monastic Regulations*. Woodville, Washington: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1993.

Jaffe, Paul. *Flowers of Emptiness: Dogen's Genjokoan with Commentary by Yasutani Roshi*. Boston: Shambhala Publications, 1997.

Kim, Hee Jin. *Dogen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Kim, Hee Jin. *Eihei Dogen: Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications, 2004.

Kim, Hee Jin. *Flowers of Emptiness: Selections from Dogen's Shobogenzo*. Lewiston, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1985.

Kodera, Takashi James. *Dogen's Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the Hokyo-ki*. Boulder, Colo.: Prajna Press, 1980.

Kopf, Gereon. *Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.

LaFleur, William R. *Dogen Studies*. Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawaii Press, 1985.

Leighton, Taigen Dan. *Songs for the True Dharma Eye: Verse Comments on Dogen's Shobogenzo*. San Francisco: Browser Books, 2007.

Leighton, Taigen Dan. *Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sūtra*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Leighton, Taigen Dan, y Okumura Shohaku. *Dogen's Extensive Record: A Translation of the* Eihei Koroku. Boston, Wisdom Publications, 2004.

Leighton, Taigen Dan. *Dogen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of* Eihei Shingi. Albany: State University of New York Press, 1996.

Masunaga, Reiho. *A Primer of Soto Zen: A Translation of Dogen's* Shobogenzo Zuimonki. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1978.

Merzel, Dennis Genpo. *Beyond Sanity and Madness: The Way of Zen Master Dogen*. Boston: Charles E. Tuttle, 1994.

Myers, Bob. *First Dogen Book*. Scott Valley, California: CreateSpace, 2008.

Nearman, Hubert. *The Shobogenzo: A Trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual Masterpiece*.

Nishijima, Gudo Wafu, y Chodo Cross. *Master Dogen's Shobogenzo*. 4 vols. Woods Hole, Massachusetts: Windbell Publications, 1994– 1998.

Nishijima, Gudo. *Master Dogen's Shinji Shobogenzo*. Woods Hole, Massachusetts: Windbell Publications, 2003.

Nishiyama, Kosen, y John Stevens. *Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law)*. 4 vols. Sendai, Japón: Daihokkaikaku, 1975–1983.

Okumura, Shohaku. *Dogen Zen*. Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1988.

Okumura, Shohaku. *Shobogenzo Zuimonki: Sayings of Eihei Dogen Zenji, Recorded by Koun Ejo*. Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1987.

Okumura, Shohaku. *Dogen Zen and Its Relevance for Our Time: An International Symposium Held in Celebration of the 800th Anniversary of the Birth of Dogen Zenji*. San Francisco: Soto Zen Buddhism International Center, 2003.

Okumura, Shohaku, y Taigen Dan Leighton. *The Wholehearted Way: A Translation of Eihei Dogen's* Bendowa *with Commentary by Kosho Uchiyama Roshi*. Boston: Charles Tuttle and Co., 1997.

Rajneesh, Osho. *Dogen the Zen Master: A Search and a Fulfillment*. Cologne, West Germany, Rebel Publishing House, 1988.
Shasta Abbey Buddhist Monastery. *Shobogenzo.*
Shimano, Eido, y Charles Vacher. *Shobogenzo Busshō: The Buddha Nature / La nature de bouddha.* La Versanne, Francia: Encre Marine, 2002.
Shimano, Eido. *Shobogenzo Uji: Être-temps (Being time).* La Versanne, France: Encre Marine, 1997.
Shimano, Eido, *Shobogenzo yui butsu yo butsu, Shōji / Seul boudha connaît bouddha, Vie-mort.* La Versanne, Francia: Encre Marine, 1999.
Stambaugh, Joan. *Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.
Tanahashi, Kazuaki. *Beyond Thinking: A Guide to Zen Meditation* by Zen Master Dogen. Boston: Shambhala Publications, 2004.
Tanahashi, Kazuaki. *Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dogen*. Boston: Shambhala Publications, 1999.
Tanahashi, Kazuaki. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen.* Nueva York: North Point Press, 1985.
Tanahashi, Kazuaki, y John Daido Loori. *The True Dharma Eye: Zen Master Dogen's Three Hundred Koans*. Boston: Shambhala Publications, 2005.
Waddell, Norman, y Abe Masao, trans. *The Heart of Dogen's Shobogenzo.* Albany: State University of New York Press, 2002.
Warner, Brad. *Sit Down and Shut Up: Punk Rock Commentaries on Buddha, God, Truth, Sex, Death, and Dogen's Treasury of the Right Dharma Eye.* Novato, Calif.: New World Library, 2007.
Warner, Jisho, Okumura Shohaku, John McRae, y Taigen Dan Leighton. *Nothing Is Hidden: Essays on Zen Master Dogen's* Instructions for the Cook. Nueva York: Weatherhill, 2001.
Wright, Thomas. *RefiningYour Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment* by Zen Master Dogen and Kosho Uchiyama. Nueva York: Weatherhill, 1983.

Yokoi, Yuho. *The Shobogenzo*. Tokyo: Sankibo Buddhist Bookstore, 1986.
Yokoi, Yuho, con Daizen Victoria. *Zen Master Dogen: An Introduction with Selected Writings*. Nueva York: Weatherhill, 1976.

B. Obras sobre Dōgen.

Anderson, Reb. *Being Upright: Zen Meditation and the Bodhisattva Precepts*. Berkeley: Rodmell Press, 2001.
Anderson, Reb. *Warm Smiles from Cold Mountains: Dharma Talks on Zen Meditation*. Berkeley: Rodmell Press, 1999.
Barnhart, Bruno, y Joseph Wong. *Purity of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue between Christian and Asian Traditions*. Nueva York: Continuum, 2001.
Bodiford, William M. *Soto Zen in Medieval Japan*. Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, 1993.
Cleary, Thomas. *Minding Mind: A Course in Basic Meditation*. Boston: Shambhala Publications, 1995.
Cleary, Thomas. *Timeless Spring: A Soto Zen Anthology*. Tokyo: Weatherhill, 1980.
Faure, Bernard. *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
Heine, Steven. *Shifting Shape, Shaping Text: Philosophy and Folklore in the Fox Koan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
Heine, Steven. *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?* Nueva York: Oxford University Press, 2008.
Heine, Steven, y Dale Wright, eds. *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice.* Nueva York: Oxford University Press, 2008.
Kasulis, T.P. *Zen Action / Zen Person*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.
Katagiri, Dainin. *Each Moment Is the Universe: Zen and the Way of Being Time*. Boston: Shambhala Publications, 2007.
Katagiri, Dainin. *Returning to Silence, Zen Practice in Daily Life*. Boston: Shambhala Publications, 1988.

Leighton, Taigen Dan. *Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expressions.* Boston: Wisdom Publications, 2003.

Leighton, Taigen Dan, y Yi Wu. *Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi.* Boston: Tuttle Publishing, 2000.

Loori, John Daido. *The Art of Just Sitting: Essential Writings on the Zen Practice of Shikantaza.* Boston: Wisdom Publications, 2002.

Nearman, Hubert. *The Denkoroku: The Record of the Transmission of the Light, by Zen Master Keizan Jokin.* Mount Shasta, Calif.: Shasta Abbey Press, 1993.

Okumura, Shohaku. *Shikantaza: An Introduction to Zazen.* Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1985.

Okumura, Shohaku. *Soto Zen: An Introduction to Zazen.* Tokyo: Soto Shu Shumucho, 2002.

Okumura, Shohaku, y Thomas Wright. *Opening the Hand of Thought.* Nueva York: Arkana; Viking Penguin, 1994.

Payne, Richard, y Taigen Dan Leighton. *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism.* Londres: Routledge, 2006.

Snyder, Gary. *Mountains and Rivers without End.* Washington, D.C.: Counterpoint, 1996.

Snyder, Gary. *The Practice of the Wild.* Nueva York: North Point Press, 1990.

Not Always So: Practicing the True Spirit of Zen. Nueva York: Harper Collins, 2002.

Suzuki, Shunryu. *Zen Mind, Beginner's Mind.* Nueva York: Weatherhill, 1970.

Tanahashi, Kazuaki, y Tensho David Schneider. *Essential Zen.* San Francisco: Harper, 1994.

Williams, Duncan Ryuken. *The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

editorial Kairós

Puede recibir información sobre nuestros
libros y colecciones o hacer comentarios
acerca de nuestras temáticas en:

www.editorialkairos.com

Numancia, 117-121 • 08029 Barcelona • España
tel +34 934 949 490 • info@editorialkairos.com

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Hui Neng
SUTRA DEL ESTRADO
Traducción del chino, introducción y notas de Laureano Ramírez

El *Sutra del estrado* es el texto fundacional del budismo Chan, conocido en Japón como Zen. Hui Neng, el sexto patriarca, es reconocido por todas las escuelas del Zen. Tanta es la importancia otorgada a sus palabras que este breve texto es el único no sánscrito en haber recibido el nombre de Sutra. Nuestra versión ha sido traducida directamente del chino por uno de los mejores especialistas en la materia. Incluye la edición original en chino del manuscrito de Dunhuang.

Nagarjuna
VERSOS SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CAMINO MEDIO
Traducción del sánscrito, introducción y notas de Abraham Vélez de Cea

Al fin aparece en lengua española la traducción de uno de los grandes tesoros del budismo Mahayana, escritos en la India entre los siglos II y III. No es exagerado decir que las *karikas* (como cariñosamente se conoce el tratado) constituyen uno de los más profundos y brillantes textos filosóficos de todos los tiempos.

EL SUTRA DEL CORAZÓN
Texto tibetano y traducción
Comentario de Khenchen Sherab Rinpoche

Posiblemente el texto más profundo y compacto del budismo Mahayana, traducido y comentado por un excelente maestro tibetano. Sus comentarios, claros y didácticos, desvelan toda la enseñanza de la Prajñaparamita, la perfección de la sabiduría, una de las cumbres de la mística de todos los tiempos.